KARL LÖWITH

Heidegger

Denker in dürftiger Zeit

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

Karl Löwith

HEIDEGGER

DENKER IN DÜRFTIGER ZEIT

3., durchgesehene Auflage



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

Karl Löwith

geboren 1897, studierte Philosophie und Biologie in München, Freiburg und Marburg. Habilitierte sich 1928 bei seinem Lehrer M. Heidegger an der Universität Marburg. 1934/36 Rockefeller-Fellow in Rom. 1936/41 Prof. der Philosophie an der Tohoku Universität, Sendai, Japan. 1941/49 Prof. der Philosophie am Theologischen Seminar Hartford, Conn., USA. 1949/52 Prof. an der New School for Social Research, New York. Seit 1952 an der Universität Heidelberg. Veröffentlichungen: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (Verlag Mohr) 1928. Neudruck (Wiss. Buchges. 1962). — Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen 1935; neu bearbeitete Ausg. Stuttgart 1956. — J. Burckhardt, Der Mensch inmitten der Geschichte. Luzern (Verlag Vita Nova) 1936. — Von Hegel zu Nietzsche, Zürich und Stuttgart 1941; 5. Aufl. 1964. — Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart 1953; 4. Aufl. 1961. — M. Heidegger, Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt/M. 1953. — Wissen, Glaube und Skepsis. Göttingen 1956; 2. Aufl. 1958. — Nietzsche, Auswahl und Einleitung, Band 115 u. 280 der Fischer-Bücherei 1956 u. 1959. — Gesammelte Abhandlungen, zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart 1960. — Die Hegelsche Linke (Texte und Einleitung), Frommann-Verlag 1962.

1965

Kleine Vandenhoeck-Reihe 98/99

Umschlag: Irmgard Suckstorff. — — Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen.
7703

Fremdling: »Laß uns also den, der die Wahrheit scheinbar nachahmt, wie ein Stück Eisen prüfen, ob es ein heiles Ganzes ist, oder noch einen Spalt hat.« PLATON, *Sophistes*

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Der Verfasser glaubt sich nicht zu täuschen, wenn er annimmt, daß die erste Veröffentlichung (1953) dieser kritischen Würdigung ihre Absicht insofern erfüllt hat, als sie dazu beitrug, den Bann eines betretenen Schweigens und eines sterilen Nachredens von seiten einer gefesselten Anhängerschaft zu brechen. Eine auf Heideggers Anliegen eingehende Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis des menschlichen *Daseins* zum *Sein* und des *Seins* zur *Zeit* ist jedoch bisher kaum erfolgt. Es fehlt dazu dem heutigen, zeitgeschichtlich existierenden Menschen jede Erfahrung eines immerwährenden und lebendigen Seins, das sich in allem Wandel seiner Erscheinungen gleich bleibt. Es ist die hintergründige und offenkundige Zeitgemäßheit von Heideggers Denken, die ihm trotz aller scheinbaren Abseitigkeit eine weit verbreitete Wirksamkeit sichert. Dennoch blieb seine radikale Herausforderung, die bis an die Grenze der europäischen Überlieferung geht und deren Rationalität als eine Verfallsgeschichte in Frage stellt, ohne entsprechende Erwiderung.

Desgleichen hat des Verfassers Schrift zwar Ärgernis und Zustimmung erregt, aber keine kritische Entgegnung bekommen; es bestand daher auch kein Anlaß zu ihrer grundsätzlichen Revision, ausgenommen die Streichung eines unhaltbaren Absatzes auf S. 41 der ersten Auflage. Wohl aber ist an den einschlägigen Stellen auf die seit 1953 erschienenen Veröffentlichungen Heideggers Rücksicht genommen worden. Als Abschluß wurde ein Vortrag beigefügt, der zum 70. Geburtstag des Denkers geschrieben wurde, der von seinem eigenen Denken sagt, daß es dem „Geheiß des Seins“ entspreche, das nur in der griechischen und deutschen Sprache ursprünglich zu Worte komme.

> „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen? Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt?“

Heidelberg, im Frühjahr 1960.

INHALT

I

ZU SICH SELBST ENTSCHLOSSENES DASEIN UND SICH SELBER GEBENDES SEIN

Die folgenden Überlegungen zu Heideggers Weg von „Sein und Zeit“ (1927) zu der Schrift über den „Humanismus“ (1947) und den unter dem Titel „Holzwege“ (1950) gesammelten Vorträgen aus den Jahren 1935 bis 1946 haben die Absicht, die Frage zu erörtern, ob Heideggers spätere Rede vom „Sein“ und schließlich vom „Ereignis“ die Konsequenz seiner Ausgangsstellung ist oder die Folge einer Umkehr. Diese Frage wäre nebensächlich, wenn sie nur Heideggers geistige Entwicklung beträfe. Warum sollte ein Philosoph im Laufe seines Lebens sich nicht eines anderen und besseren belehren und zu seinen früheren Werken neue Vorreden oder Nachworte schreiben? Wenn wir aber annehmen dürfen, daß der nicht erschienene zweite Teil von „Sein und Zeit“ de facto in bedeutenden Bruchstücken in allen späteren Schriften vorliegt, dann wird eine kritische Erörterung dieser Schriften im Verhältnis zu „Sein und Zeit“ aus einer biographischen Nebensache zu einer philosophischen Hauptsache, die nichts Geringeres betrifft als die Frage nach der Begründung des menschlichen Daseins: entweder aus seinem eigenen, „eigentlichen“ Sein, oder aus dem ganz andern „Sein“, das von sich aus das Dasein des Menschenwesens „ereignet“. Eine Äußerung von Rilke aus dem Beginn des ersten Weltkriegs könnte ein Motto für Heideggers Ausgangspunkt sein. Es komme darauf an, schreibt Rilke am 8. November 1915, gegen den kleineren Kreislauf einer in sich befangenen und auf Fortschritt erpichten Welt daran zu erinnern, daß der moderne „Daseinsversuch“ von vornherein „durch den Tod und durch Gott“ endgültig übertroffen und überholt sei, so daß am Ende des Fortschritts und auf dem Grunde unserer Bewußtseinspyramide „das einfache Sein“ wieder „Ereignis“ werden könnte (Brief vom 11. August 1924). Den uns von Anfang an überholenden und „überwissenden“ Tod hat Heidegger genau so wie Rilke charakterisiert; von Gott ist freilich in „Sein und Zeit“ nicht die Rede. Heidegger war zu sehr Theologe gewesen, um noch wie Rilke Geschichten vom lieben Gott erzählen zu kön-

nen. „Wer die Theologie ... aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.“ Dem widerspricht nicht Heideggers Bekenntnis, daß er ohne seine theologische Herkunft[1] nie auf den Weg des Denkens gelangt wäre und daß Herkunft stets auch Zukunft bleibe. So gewiß Heideggers Rede vom „Sein“ keinen christlichen Gott evoziert, so deutet sie doch in die Ortschaft des „Heilen“ und „Heiligen“, durch die Gott und Götter wieder denkbar werden sollen. Bestehe doch das Auszeichnende dieses Weltalters in der „Verschlossenheit der Dimension des Heilen“ (Humanismusschrift), wogegen zwanzig Jahre zuvor, in „Sein und Zeit“, ausschließlich die Vorwegnahme des eigenen Todes die „oberste Instanz“ eines eigentlichen Existierens zu sein schien.

Wir bewegen uns bei dem Versuch, Heidegger mit Heidegger in Frage zu stellen und ihn also nicht von außen her zu kritisieren, trotzdem nicht innerhalb der Dimension, die Heidegger selbst als die einzig wesentliche in Anspruch nimmt, ohne freilich damit sagen zu wollen, daß wir uns auch in ihr frei bewegen könnten, wenn wir es nur wollten. Willigere und hörigere Schüler, die vom „Notschrei“ (im Schwarzwald) zur Hütte des Weisen pilgern, sind längst dabei, dem Meister nachzureden und vom „Seyn“ zu sprechen, als wären sie sein Sprachrohr. Die Sprache des Existenzialismus hat, zumal durch Sartre, in den Räumen des Barackenmenschen ein allgemein verständliches Echo gefunden, und esoterische Kreise, denen der verleiblichte Gott von Georges Neuem Reich mit dem Dritten abhanden gekommen, stammeln ekstatisch vom Da-sein, in dem sich das Sein eine Lichtung erwirft. Andere, die noch an das Wissen der positiven Wissenschaften glauben, reagieren dagegen mit Abscheu auf diese neue, an Eckhart gemahnende Mystik, zu der — nach Heideggers eigener Feststellung — „die äußerste Schärfe und Tiefe des Denkens gehört“. Eigentliche Gegner, die nicht nur gegen Heidegger sind, sondern ihm als Widersacher begegnen könnten, sind innerhalb der philosophischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte kaum zu nennen. Die beiden extremen Reaktionen, der Faszination und der Abstoßung, bezeugen, einem Hinweis Heideggers in der Humanismusschrift folgend, daß in seinem Ethos „Nicht-Geheures“ anwest. Heidegger ist sich gemäß seiner Idee von der Wahrheit als einem Wahrheitsgeschehen bewußt, daß das „Ins-Werk-setzen der Wahrheit“, um die es ihm geht, das „Ungeheure“ aufstößt und das scheinbar Geheure umstößt. Es war am Beginn von Heideggers Wirksamkeit, unmittelbar nach dem ersten Welt-

[1] Siehe dazu O. Pöggeler: Sein als Ereignis, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XIII/4, S. 604 f. Der Denkweg M. Heideggers 1963.

krieg, vorzüglich der Wille zum Umsturz oder zur „Destruktion", der seine Hörer befreiend anzog. Es mag jetzt, nach dem zweiten Weltkrieg, wo nicht mehr viel zu stürzen bleibt, vorzüglich das Aufstoßen einer Tür zur verborgenen „Wahrheit" des heilen Seins sein, was fesselt. Wir versuchen zwischen den beiden Extremen der Faszination und der Abstoßung einen kritischen Mittelweg zu gehen. Es ist der Weg des gemeinen Menschenverstandes, den Heidegger, unter Berufung auf Hegel, bei jeder Gelegenheit angreift. Aber selbst Hegel hat ihm keineswegs nur den Prozeß gemacht, sondern auch anerkannt, daß es ein äußeres Kennzeichen der Wahrheit der philosophischen Spekulation sei, daß ihre Ergebnisse mit den Voraussetzungen des gesunden Menschenverstands übereinstimmen. Innerhalb der Grenzen des Verständlichen sei der Versuch gemacht, Heideggers eigenwilligen Monolog mit der abendländischen philosophischen Tradition von dem eingangs genannten Gesichtspunkt aus zur Erörterung zu stellen. Es ist dabei unvermeidlich, sich innerhalb des Zauberkreises von Heideggers Sprache zu bewegen, was jedoch nicht besagt: ihrer Magie zu erliegen.
Ein Hindernis stellt sich sogleich entgegen: Heideggers Schwerverständlichkeit. Damit ist nicht gemeint, daß es nicht leicht ist, einem ungewöhnlichen Gedankengang in seinen Voraussetzungen, Konsequenzen und Brechungen Schritt für Schritt zu folgen, sondern die besondere Schwierigkeit, einem Denken zu folgen, das Argumente und eine „logische" Entwicklung im Sinn eines folgerichtigen Fortschreitens prinzipiell verpönt, um stattdessen in immer neuen Variationen dasselbe Thema zu umgehen. Dem entspricht in Heideggers späteren Schriften die zunächst verwirrende Vielfalt immer wechselnder Formulierungen für ein und dasselbe. So wie von der „lichtenden Mitte" des Seins gesagt wird, daß sie, gleich wie das Nichts, alles Seiende umkreise, so umkreist Heidegger seinerseits eine verlorene Mitte, und zwar im polemischen Gegenzug zur angeblichen Grundtendenz der abendländischen Metaphysik, die von Platon bis zu Nietzsche seinsvergessen immer mehr um die exzentrische Subjektivität des Menschen kreise, um sich in der Metaphysik der wissenschaftlichen Technik und der Sprache des „Gestells" zu vollenden und zu verenden. Im Unterschied zu „Sein und Zeit", dessen systematischer Aufbau auch schon merkwürdig sprunghaft ist, verzichtet Heidegger in den späteren Veröffentlichungen nicht nur auf systematischen Fortgang, sondern auch auf ausgebreiteten Ausweis. Statt eines Beweises durch Aufweis und Nachweis gibt er nur noch verrätselte „Winke" und Hinweise. Die Kraft des Geistes, sagt uns Hegel, ist aber nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und zu verlieren getraut. Die in „Sein und Zeit"

programmatisch vorgetragene Idee der wissenschaftlichen Philosophie als einer „universalen phänomenologischen Ontologie“ ist nicht mehr leitend. Die Sache, um die es geht, falls man sie überhaupt noch so nennen könnte, wird nicht mehr phänomenologisch entwickelt, sondern aus- und hingesagt und letzten Endes „erschwiegen“, weil sie sich nicht mehr aussagen läßt. Und dennoch: wie fern ist diese scholastische Bemühung um ein „sagendes Nichtsagen“ von jedem echten meditierenden Schweigen. Das immer ausschließlichere Erwarten und Denken des Seins, von dem gesagt wird, daß es uns denken „heiße“, uns „brauche“ und auf uns warte, und dessen „Ankunft“ Heidegger als die „einzige Sache“ — nicht etwa der Hoffnung und des Glaubens, sondern des Denkens bezeichnet, erklärt diesen Verzicht auf phänomenologischen Ausweis. Ein Sein, das alles Seiende, also auch den Menschen, nicht nur übersteigt, sondern wie ein unbekannter Gott in seiner eigenen Wahrheit ruht und west, indem es an- und abwest, kann sich nicht wie ein Seiendes und am Seienden explizieren, sondern nur evozieren lassen. Demgemäß geht Heideggers Denken an das Sein ohne weiteres in ein „Andenken“ über und beide in ein „Danken“. Das Wesen des Denkens „und somit“ des Dankens sei aber der „Edelmut“, in dem sich das Denken selber dem Sein verdankt. „Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.“ Beide bewegen sich im Element des „Sagens“. Dieses „wesentliche“, nämlich wesentlich religiös, obschon nicht christlich gestimmte Denken, das auf der Suche nach einem es Tragenden und Bindenden ist, will weder Philosophie noch Theologie sein. Die Philosophie beginne schon mit Platon und Aristoteles einer technischen Interpretation des Denkens zu verfallen, um alles aus einer obersten Ursache, grund-sätzlich, zu erklären, und die traditionelle Theologie sei keine Theologie des Glaubens, sondern ein Derivat des onto-theologischen Denkens. Das wesentliche Denken, das Heidegger für sich in Anspruch nimmt, indem er auf den Anspruch des Seins hören will, ist weder Theoria noch Liebe zur Weisheit noch absolutes Wissen und am allerwenigsten wissenschaftliche Forschung und bloße historische Gelehrsamkeit. Heideggers „künftiges Denken“ der Ankunft des Seins hat zwar, seiner eigenen Aussage nach, den ihm gemäßen Aufenthalt noch nicht gefunden und ist deshalb gezwungen, sich noch innerhalb der überlieferten Philosophie und Wissenschaft zu bewegen, aber „inmitten der Wissenschaften denken“ heiße „an ihnen vorbeigehen“. Der „Verfall des Denkens an die Wissenschaft und das Glauben“ sei das böse Geschick des Seins. Glücklicherweise kann sich Heidegger dank seiner überragenden Kenntnis der gesamten philosophischen Überlieferung und seiner theologischen Schulung eine solche Absage leisten, ohne sich deshalb auf eine

bloße „Erfahrung“ des Seins berufen zu müssen. Das Denken selbst ist seine Erfahrung. Verbindlicher als die Strenge der Wissenschaft sei das Spiel des Denkens und der Sprache. Dieses ganz und gar in die Sprache versenkte Denken ist, ähnlich dem sparsamen Dichten moderner Dichter, „auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens“ und sammelt deshalb die Sprache in das einfache Sagen. Seine Verwandtschaft zum dichterischen Nennen des Heiligen ist zwar überall spürbar, bleibt aber so unbestimmbar wie der philosophische Ertrag von Heideggers ebenso subtilen wie eigenwilligen Hölderlin-Interpretationen[1]. Es ist meist nicht zu entscheiden, ob Heidegger denkerisch dichtet oder dichterisch denkt, so sehr verdichtet er ein assoziativ gelockertes Denken. Der unerhörte Anspruch dieses Denkens besteht darin, daß es die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie auf die Waage stellt und durch die Erinnerung an das „anfängliche“, vorsokratische Wesen der Wahrheit einer ankommenden Wende der Weltgeschichte zur Sprache verhelfen möchte. Hegel, hieß es in einer Vorlesung, habe ganz recht gehabt, wenn er die Philosophie am Ende wußte, aber zu Ende gekommen sei in Hegel doch nur ein griechischer Anfang, dessen Möglichkeiten er nicht habe ausschöpfen können, weil er sich bei seinem dialektischen Kreisen nicht in das ursprüngliche Zentrum des Kreises zurückbegeben habe. Dagegen wird Kierkegaard, von dem in „Sein und Zeit“ immerhin anerkannt wurde, daß er das Existenzproblem als existenzielles, wenn schon nicht als existenzial-ontologisches, „ausdrücklich ergriffen und eindrücklich durchdacht“ habe, in den „Holzwegen“ mit zwei Worten beiseite geschoben, weil er kein „Denker“ sei, sondern ein „religiöser Schriftsteller“. Umgekehrt rückt Nietzsche, der dem jungen Heidegger noch ganz unwesentlich war, als ein großer metaphysischer Denker in die Nähe von Aristoteles und Platon. Leitend bleibt in allem, was Heidegger denkt und sagt, dennoch ein früh gewähltes Motto aus Kierkegaard: „Die Zeit der Distinktionen ist vorbei.“ Die Distinktionen, welche Heidegger hinter sich läßt, sind die überlieferten Unterscheidungen philosophischer Disziplinen wie Physik, Ethik und Logik. Auch die Unterscheidung von Denken und Handeln sei unwesentlich; das Denken selbst sei schon ein Handeln, und was Ethik sei, könne man aus Sophokles oder aus drei Worten des Heraklit besser erfahren als aus den Vorlesungen des Aristoteles. Nur eine einzige Unterscheidung ist wesentlich, nämlich die zwischen dem Sein und allem Seienden. „Vorbei“ ist die Zeit der Distinktionen, weil es jetzt, in diesem weltgeschicht-

[1] Vgl. *E. Buddeberg*, Heidegger und die Dichtung, 1953, und *B. Allemann*, Hölderlin und Heidegger, 1954. *W. Muschg*, Die Zerstörung der deutschen Literatur, 1956, S. 93 ff.

lichen Augenblick, nach Ablauf eines Weltalters, wieder einmal um das Seiende im Ganzen geht, um die je eigene ganze Existenz und um das Sein im Ganzen und als solches, dessen „da“ oder Ortschaft der ek-sistente Mensch ist. Darum sagt Heidegger im Grunde stets ein und dasselbe und, obschon auf komplizierte Weise, ein Einfaches. Dieses Eine und Einfache des Seins und Daseins wird vielfach benannt und abgewandelt mittels einer Scheidekunst, die aus der Schule der Scholastik stammt und vom modernen historischen Bewußtsein durchsetzt ist. Das Sein ist einfach „es selbst“; es ist aber auch das Offene, Lichtende und Heile; es ist auch das Schikkende und Ereignende, welches zeitlich anwest und künftig ankommt, eine Art Advent. Das, was im ausgezeichneten Sinne „ist“, ist sich ankündigend in dem weltgeschichtlichen Augenblick einer „Weltnot“. Das Eine und Wesentliche ist das Eine, was not tut, und allein aus dieser Not begründet Heidegger auch die „Notwendigkeit“ seines Denkens. Es ist vorzüglich dieser religiöse Unterton eines epochalen und eschatologischen Bewußtseins, auf dem die Faszination von Heideggers Denken beruht. Er denkt in der Tat das *Sein* aus der *Zeit*, als ein Denker „in dürftiger Zeit“, deren Dürftigkeit, nach seiner Hölderlin-Auslegung, darin besteht, daß sie in einem doppelten Mangel steht: „im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden“[1]. Wie fern ist dieses eschatologisch-geschichtliche Denken, dem alles nur als Aussaat und Vorbereitung einer ankommenden Zukunft gilt, von der anfänglichen Weisheit der Griechen, für welche die Zeit-Geschichte philosophisch belanglos war, weil sie den Blick auf das Immerseiende und das So-und-nicht-anders-Seiende richteten, aber nicht auf das jeweils Zufällige, das auch anders sein könnte.
Was Heidegger zu sagen hat, sagt er mit Meisterschaft und einem berückenden Tiefsinn, dem die Sophistik nahe verwandt ist. Nur manchmal, besonders in der Humanismusschrift, die ein einziger Protest gegen die Mißverständnisse seinsverlassener Zeitgenossen ist, stören falsche Töne einer nicht vollendeten Subjektivität den weitgespannten Bogen der leidenschaftlichen Untersuchung. Sie sucht das Eine, was not tut, das Heile und eine Heimat für das heillos und heimatlos gewordene Dasein des Menschen. Das ausgezeichnete Medium, in dem sie das Heile sucht, ist das Denken und Sagen und somit die Sprache. Und da Heidegger die Sprache nicht

[1] Auf anderer Grundlage und mit anderer Absicht als Heidegger hat Max Weber über die Entgötterung der Welt durch die Wissenschaft gesprochen und nahegelegt, nicht auf das Kommen des Gottes und seiner Propheten zu warten, sondern der Forderung des Tages zu genügen. Wer den religiösen Alltag nicht ertragen könne, solle das Opfer des Intellekts bringen und in die Arme der Kirche zurückkehren.

mehr, wie in „Sein und Zeit", als die Artikulation der Verständlichkeit unseres In-der-Welt-Seins versteht, sondern darüber hinaus und vor allem als das „Haus des Seins", wird seine eigene Behausung in der Sprache mehr als in jeder anderen Philosophie zum Unterscheidungsmerkmal der von ihm beanspruchten Nähe zur Wahrheit des Seins und zum Sein der Wahrheit. Die sokratischen Bedenken des Kratylosdialogs liegen ihm fern. Eigentlich müßte sein apodiktisches sprachliches Denken, um dem Anspruch des Seins voll genügen zu können, eine inspirierte Sprache der Offenbarung sein und ein Denken nach dem Diktat des Seins. Wie die christliche Offenbarung des Willens Gottes auf einen hörenden und gehorsamen Willen des gläubigen Menschen verweist, so bleibt auch Heideggers eigener Anspruch auf Angesprochensein doppeldeutig. Das unkontrollierbare Geschenk der sprachlichen Eingebung verbindet sich mit einer technisch vollendeten Kunst der sprachlichen Formulierung. Das erstere mag auf sich beruhen, die letztere kann sich nicht der Kritik entziehen.

Der schon von anderer Seite[1] erhobene Vorwurf gegen Heideggers Sprachkunst bleibt zu Recht bestehen. Heidegger baut seine Gedankenbrücken über weite Strecken hin mit „Grundworten" und Wortwurzeln und deren Abwandlungen. So zum Beispiel die Ableitung des ursprünglichen Sinnes von Wahrheit aus „war" = Hut oder in die Wahrnis nehmen (wahrnehmen, bewahren, verwahren), oder die „Wesens"definition der Technik als „Gestell", abgeleitet von stellen als vorstellen, herstellen und bestellen. Das Sein „entsetzt" sich aus seiner Wahrheit in das „verwahrloste" Wesen des Gestells und ist so selbst das Stellende. Wo der Übergang von einem Grund- oder Wurzelwort zu seinen Abwandlungen nicht willkürlich ist, zehren Heideggers Wortfiguren entweder von dichterischen Möglichkeiten der Anspielung oder vom etymologischen Wörterbuch und unterstehen sodann der Frage nach ihrer wissenschaftlichen Richtigkeit und Nachweisbarkeit. Gewiß müßte man ein Pedant sein, wollte man Anstoß nehmen, wenn ein Denker gelegentlich den beabsichtigten Sinn eines Wortes durch sprachliche Assoziation in ein neues und schlagendes Licht stellt, auch wenn die Verbindung, welche er herstellt, wortgeschichtlich keine Berechtigung hat. So etwa wenn Hegel vom „Meinen" spricht und daraus das Possessivpronomen heraushebt, um auf diese Weise die Subjektivität bloßen Mein-ens zum Ausdruck zu bringen und also klar-

[1] Siehe *F. Hansen-Löve*, Parusie des Seins?, Wort und Wahrheit, Wien, Januar 1950. *M. Wandruszka*, Etymologie und Philosophie, in: Der Deutschunterricht, 1958, Heft 4; *H. Schweppenhäuser*, Studien über die Heideggersche Sprachtheorie, in: Archiv für Philosophie, 1957, Heft 3/4, und 1958, Heft 1/2.

zumachen, daß das Gemeinte eines bloßen Meinens immer nur mein jeweils Gemeintes ist und keine allgemeine Wahrheit enthält. Ein anderes ist es jedoch, wenn ein Denker durchwegs und grundsätzlich beansprucht, in der ihm eigentümlichen Wortkunst „das Wort des Seins" unversehrt zu verwahren und zu verwalten und so die „Sprache des Geschicks" zu sprechen. Trotz aller Sorgsamkeit für das Wort sind die Verbindungen, welche Heidegger knüpft, oft nur überredend statt überzeugend und im günstigsten Falle wahrscheinlich. Das Denken verbindet sich mit dem Danken; die ratio mit dem bloßen Rechnen und die Richtigkeit mit bloßer Berechenbarkeit; die Geschichte mit dem Geschick und dieses mit der Schicklichkeit; die Entschlossenheit mit Erschlossenheit; das „es gibt" (Sein) mit dem Geschenk des Sichgebens; die Liebe als „mögen" mit dem vermögen als dem eigentlich „Mög-lichen", aus dem das Sein das Denken vermag, so daß am Ende dieser Ableitungen das Sein als das „Vermögend-Mögende" das „Mög-liche" ist! Die Gegend wird als „Gegnet" zum verborgenen Wesen der Wahrheit und das Denken der Wahrheit des Seins ist die „Gelassenheit zur Gegnet", weil das Wesen des Denkens in der „Vergegnis der Gelassenheit" beruht! Wollte man Heidegger fragen, ob damit die Sache klarer werde, so gibt er uns selbst die Antwort in die Hand: „Nein, nichts ist klar; aber alles bedeutend"! Der Sache wie dem Worte nach ist freilich nicht einzusehen, warum zum Beispiel die Richtigkeit nicht vielmehr mit der Gerechtigkeit statt mit Berechnung, und warum die Wahrheit statt mit dem griechischen Wort a-letheia (Un-verborgenheit), oder dem altdeutschen „war", nicht mit dem englischen Wort truth = trust, beziehungsweise trow (Treue, trauen, vertrauen, glauben) in einen wesentlichen Bedeutungszusammenhang gebracht werden könnte. Die immer stärker hervortretende Tendenz, die Sprache nicht nur sprechen, sondern auch für uns denken zu lassen, vereinigt sich bei Heidegger mit der entgegengesetzten Tendenz zur geflissentlichen Ausnutzung nur deutscher Möglichkeiten der Wortbildung, weswegen er unübersetzbar ist. Es müßte ein Pfingstwunder geschehen, wenn seine Definition der Liebe des Seins, oder etwa des Wesens der Technik als des vor-, her- und be-stellbaren Gestells, sich auf Englisch sollte sagen lassen[1]. Was den einen in Heideggers Sprache als fesselnder

---

[1] Der Einwand, daß es ein Jahrhundert gebraucht habe, bis sich Hegel ins Englische übersetzen ließ, trifft nicht zu, denn Hegels *begriffliche* Prägungen bewegen sich noch durchaus auf dialektische Weise innerhalb der Sprache der überlieferten Metaphysik und ihrer Rationalität, wogegen sich Heideggers Sprache gerade von dieser absetzt und als „Verwindung" der Onto-theo-logie nicht nur jede begriffliche Bestimmtheit vermeiden möchte, sondern in ein „sagendes Nichtsagen" übergeht.

Tiefsinn berührt, wird darum einen anderen wie ein Spiel mit Worten anmuten, und dies um so mehr als die wahrhaft gefundenen und die bloß erfundenen Worte mit dem gleichen tödlichen Ernst formuliert werden. Heideggers Sprache ist, was er selbst mit Hölderlin von ihr sagt: „das unschuldigste aller Geschäfte", ein Glasperlenspiel mit Worten, und zugleich „der Güter Gefährlichstes". Ihre Gefahr ist, daß sie verfänglich ist und darum mehr fesselt als befreit. Der innere Widerspruch in Heideggers Sprache, daß sie Erfindung und Fund zumal ist, charakterisiert seine gesamte Haltung als einen Zusammenhalt des Zwiespalts von Aufständigkeit und Gelassenheit, von Herausforderung und Verhaltenheit, von Angriff und Ergriffenheit, von Eigenwille und Hingabewilligkeit, von Verschlossenheit und Entschlossenheit.

Der Zwiespalt bekundet sich schon in dem *einen* Begriff der Entschlossenheit und seiner späteren Umdeutung zur Ent-schlossenheit als Sichöffnen für das Offene. In „Sein und Zeit", dessen junge Leser entschlossen waren, ohne zu wissen wozu, ehe ihnen die vulgäre Geschichte des „man" einen Inhalt für ihre Entschlossenheit gab, ist die Entschlossenheit die Grundstimmung und -bestimmung eines eigentlichen Selbstseins im Gegensatz zum „Man-sein". Wozu man sich entschließt, bleibt in „Sein und Zeit" absichtlich unbestimmt, denn es bestimme sich erst im Entschluß selbst, der ein Entwerfen von faktischen Möglichkeiten ist. In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen. Dieses ist jedoch durch den gewissen Bevorstand des Todes, diesem Ende alles Könnens, begrenzt, das heißt, die existenzial verstandene Zukunft des auf uns zukommenden Todes „schließt" das Seinkönnen und ermöglicht gerade dadurch ein entschlossen auf sich zurückkommendes Verstehen der eigensten Nichtigkeit. Zwar ist auch in „Sein und Zeit" die Entschlossenheit des Daseins zugleich eine Erschlossenheit, aber nicht als Offenheit zum Sein, sondern in bezug auf sein eigenes Dasein und dessen jeweilige Situation. *Nach* „Sein und Zeit" wird die Freiheit des Selbst nicht mehr als die Freiheit eines Sein-*könnens*, sondern als die eines Sein-*lassens* bestimmt und demgemäß wird das entschlossene Verhalten zu einem „Sich-nicht-verschließen" umgestimmt. Die Entschlossenheit soll jetzt nicht mehr ein dezidiertes, resolutes Verhalten sein, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins. Sie ist nun ein Sicheinlassen auf das Offene, Unverborgene, Wahre des Seins, in das jegliches Seiende hereinsteht. Es dürfte schwer sein, in dieser Aufgeschlossenheit für die Dimension des Seins noch die frühere Entschlossenheit zu sich selbst wiederzuerkennen.

Daß es Heidegger trotz solcher Wortkünste gelingt, in dichten Gedankengängen Wesentliches in vollkommener Weise zu sagen, wird wohl niemand bestreiten. Es ist ihm gelungen, durch einen energischen und beharrlichen Rückgang auf die „Sachen“ und den Sprung zurück zum Ursprünglichen die Geschichte des abendländischen Denkens neu zu beleben, die verbrauchte Nennkraft traditioneller Begriffe wieder hervorzuholen und mittels der deutschen Sprache Grundworte griechischen Denkens (aletheia, ousia, idea, logos, physis) aus einer jahrhundertealten Übersetzungsgewohnheit zu ihrem archaischen Sinn zu befreien. Seiner gewaltsamen Interpretation des Spruches von Anaximander, der sich in Heideggers Verdeutschung vollends verdunkelt, wird trotzdem kein klassischer Philologe beistimmen können, was immer Heidegger zur Rechtfertigung seiner Gewaltsamkeit vorbringen mag. Die Kehrseite von Heideggers Bemühung um eine ursprüngliche Wiederaneignung des anfänglichen Denkens und Redens der Griechen ist die Herabsetzung und Absetzung der gesamten philosophischen Sprache und Begrifflichkeit der Neuzeit. Kraft einer dogmatischen Unterscheidung von eigentlich und uneigentlich, existenzial und vulgär, ursprünglich und abgeleitet, bleibendem Anfang und vorübergehendem Heute hat Heidegger es fertiggebracht, einer Generation von Studierenden neue Maßstäbe zu geben und sie zu überreden, daß „Logik“ und „Vernunft“ sich in dem „Wirbel eines ursprünglicheren Fragens“ auflösen müssen, daß Ethik, Kultur und Humanität, die wir ohnedies schon seit langem nur noch in Anführungszeichen schreiben, keine ernsten Anliegen sind, daß der Mensch kein „animal rationale“ ist, sondern ein ekstatischer „Hirte des Seins“, daß alles theoretische Vorstellen und technische Herstellen, in denen das wissenschaftliche Denken gründe, ein Verfall der Subjektivität an die ihr entsprechende Objektivität und an unbedingte Vergegenständlichung ist. Und da dieser Sündenfall der Verdinglichung (Marx) und das Schicksal der Rationalisierung (M. Weber) nach Heidegger bereits mit Platons Unterjochung der anfänglichen Wahrheit unter das Joch der „Idee“ und den Hinblick auf Ideen beginnt, zögert er nicht, mit Gottfried Benn zu behaupten, daß die „Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes“ der Nihilismus sei, der sich jetzt, in diesem weltgeschichtlichen Augenblick, unter der Herrschaft des Willens zur Macht als moderne wissenschaftliche Technik einrichte. Dieser Vorgang sei aber keineswegs vom Menschen bewirkt, sondern vom Sein zugeschickt, ein „Seinsgeschick“. Am Horizont dieses unabwendbaren Geschicks und seiner äußersten Gefahr taucht die nicht weiter begründete, auf Hölderlins „Patmos“-Hymne verweisende Hoffnung auf, daß, wo Gefahr ist, auch das Rettende wachse. Auf diesem „Gang in das

nächste Weltalter" müsse, ehe das Sein sich in seiner anfänglichen Wahrheit ereignen könne, „das Sein als der Wille gebrochen, die Welt zum Einsturz und die Erde in die Verwüstung und der Mensch zur bloßen Arbeit gezwungen werden". Was der „Lehrer" (in der Erörterung zur „Gelassenheit") eigentlich will, ist das „Nicht-Wollen". Wie soll aber das „Rettende" wachsen können, wenn alles Gewachsene im Zeitalter des „Gestells" durch Hergestelltes ersetzt wird und wie soll man die technische „Konstellation"[1] von Mensch und Sein als ein bloßes *„Vorspiel"* des anfänglichen Ereignisses hoffnungsvoll durchspielen und ausstehen können, wenn doch zugleich verkündigt wird, daß die Verendung der Metaphysik, und somit des technischen Zeitalters, länger dauern werde als die ganze bisherige Geschichte der Metaphysik von zweiundeinhalb Jahrtausenden? Ist es mehr als *wishful thinking*, wenn Heidegger gelassen den allzu einfachen Kompromiß formuliert, daß man zur Technik sowohl Ja wie Nein sagen müsse und daß am Ende aus der Apparatur wieder eine „neue Bodenständigkeit" hervorgehen könnte? Die Schwierigkeit liegt hier offenbar nicht an der Sprache, sondern in der Sache: daß ein Denken des Seins, das sich wesentlich am Geschick der Zeit orientiert, und nicht an dem, was jederzeit wahr ist, überhaupt kein Denken im Sinne eines kritischen Wissenwollens ist, sondern im besten Fall dem „Tiefgang der Welterschütterung" entspricht, wobei jedoch „Welt" nur unsere Menschenwelt meint.

Was für eine Erfahrung liegt solchem Denken zugrunde? Was ist der Maßstab dieser eingleisigen Konstruktion der Vollendungs- und Verendungsgeschichte *der* Metaphysik und der gesamten abendländischen Überlieferung? Welche Erwartung rechtfertigt die „Destruktion" der Geschichte der abendländischen Philosophie, ihren Abbau bis zur Freilegung der Fundamente und, darüber hinaus, das Untergraben der Metaphysik als solcher, die, ein lucus a non lucendo, von Platon bis Nietzsche über der Seiendheit des Seienden das Sein selber vergessen haben soll? Auf diese Fragen kann nur eine besondere Erörterung von Heideggers geschichtlichem Selbstbewußtsein Antwort geben. Zunächst sei versucht, seine „Kehre" und die ihr eigene Art von Folgerichtigkeit herauszustellen[2].

[1] Der Ausdruck „Konstellation" wird im Unterschied zur bloßen „Situation" des Menschen, der condition humaine, gebraucht.

[2] Die folgenden Überlegungen sind manchmal mißverstanden worden, als habe der Verfasser zeigen wollen, daß Heidegger seine ursprüngliche Ausgangsstellung in illegitimer Weise verfälscht habe, während doch ausdrücklich betont wurde, daß seine „Kehre" ihre eigene Art von Folgerichtigkeit habe, weil sich die Fragestellung in sich selber umkehrt, wobei eine ebenso entscheidende wie „subtile Verlagerung des Schwergewichts" erfolge, nämlich vom zu sich selbst entschlossenen und sich vor dem Nichts behaupten-

Maßgebende Philosophen sind seit jeher daran zu erkennen, daß sie für ihren entscheidenden Gedanken auch das entscheidende Wort finden. „Discours de la méthode", „Kritik der reinen Vernunft", „Phänomenologie des Geistes", „Welt als Wille und Vorstellung", „Wille zur Macht", sie alle bezeichnen unübertrefflich, was sie anzeigen wollen. Heidegger hat mit „Sein und Zeit" den trefflichen Titel für seinen Gedanken gefunden. Er denkt in der Tat das Sein aus der Zeit[1] — aus unserer und der auf uns zukommenden. Ein anderer Titel, dessen Sinn freilich erst die beigegebene Erläuterung verrät, ist „Holzwege". Er deutet zunächst an, daß Heidegger überhaupt, wie schon in „Sein und Zeit", auf dem Wege ist; gelegentlich auch auf „Feldwegen", auf denen der heimatliche Klang christlicher Glocken nachtönt. Was er auf diesen Wegen sucht, ist eine Antwort auf den in „Sein und Zeit" als Frage stehengelassenen „Sinn von Sein". Vom „Sinn", der schon in „Sein und Zeit" zum „Woraufhin eines Entwurfes" entsinnlicht wurde, ist nicht mehr die Rede. An seine Stelle tritt die „Wahrheit" als Offenheit eines Entwurfsbereichs. Sinn und Sinnlosigkeit gibt es nur für ein menschliches Dasein. Das Sein ist weder sinnvoll noch sinnlos. Es „ist", indem es „west", und es kann anwesen und abwesen, offenbar und verborgen sein und es verbirgt und entzieht sich gerade dann, wenn es sich in ein Seiendes entbirgt. Dieses immer wieder genannte Sein ist keine bloße Seinsweise, wie das „Existieren" des Menschen, oder das „Zuhandensein" eines Tischs, oder das „Vorhandensein" eines Steins; es ist erst recht kein Gegenstand, den man vorstellen und herstellen könnte; es ist auch keine Idee, son-

---

den Dasein zum sich selber gebenden Sein, für dessen Verständnis zuerst das je eigene Dasein das „Fundament" war, wogegen es später nur dem Anspruch des Seins zu entsprechen hat und also nicht mehr fundamental ist. Die Kehre hat, wie W. Schulz ausgeführt hat (Philosophische Rundschau 1953/54, Heft 2/3, S. 90 ff.) einen zweifachen Aspekt: sie ist ein *Weiterdenken* auf dem eingeschlagenen Weg, wobei jedoch der Denkweg in sich selbst dialektisch *umschlägt*. Unsere Kritik der Kehre bezieht sich nicht auf diesen Umschlag als solchen, sondern darauf, daß in Heideggers Selbstdarstellung die Umdeutung der wesentlichen Begriffe unkenntlich bleibt und in einer Weise verdeckt wird, die den Anschein erweckt, als habe Heidegger die Kehre eigentlich schon vor der Kehre vollzogen und nur noch nicht deutlich ausgesprochen. Die Kehre betrifft auch nicht bloß eine veränderte „Stimmung", denn wenn die Gestimmtheit so wesentlich zur Erschlossenheit des Daseins gehört wie in „Sein und Zeit", dann muß sie auch den sachlichen Gehalt der Analysen betreffen und nicht nur ihre Tönung (siehe dazu *H. Ott,* Denken und Sein, 1959, S. 76 ff.). Heideggers eigene Auslegung der „Kehre" enthält sein Vorwort zu W. J. Richardson, Heidegger, through Phenomenology to Thought, M. Nijhoff 1963.

[1] Siehe dazu vom *Verfasser:* Gesammelte Abhandlungen, 1960, S. 68 ff., über: „M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu ‚Sein und Zeit'".

dern — vom Seienden her gedacht — das Allerseiendste und doch an ihm selbst so unseiend und unfaßbar und zugleich anwesend wie die Zeit, die ja auch eher ein Nichts als ein Seiendes ist. Dennoch ist das Sein in gewisser Weise zugänglich — auf Holzwegen. Von diesen wird gesagt, daß sie verwachsene, weil selten begangene Pfade sind, die jäh im Unbegangenen enden. Man kann sich auf ihnen verlaufen. Aber sie selbst verlaufen doch immer im einen und selben Wald — des einen und selben Seins. „Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein." Der „Waldhüter" erinnert an den „Hirten" und „Wächter" des Seins (in der Schrift über den Humanismus), der zugleich der „Platzhalter des Nichts" ist. Der „Waldhüter" ist, wie der Hirte, der Mensch in seinem ek-sistenten Bezug zum Sein, das sich seinerseits auf ihn bezieht. Was dieser Hüter des Waldes weiß, wird nicht ausdrücklich gesagt, doch läßt es sich erraten. Vermutlich weiß er, daß er sich heillos verirren kann in diesem Walde der Wahrheit des Seins, „dieser einzigen Sache des Denkens". Er kann an ihr zerbrechen und scheitern. Holzwege führen ja gewöhnlich gerade nicht ins Offene und Gelichtete, das ist: Wahre. Das Scheitern an der Wahrheit des Seins und am Sein der Wahrheit wäre aber kein Unglück, sondern „das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte", so wie das „Zerbrechen des Wortes" der „eigentliche Schritt zurück" ist auf dem Wege des Denkens. Noch aber ist das rechte Scheitern nicht geglückt, und Heidegger ist sparsam redend und schweigend unterwegs in die Nachbarschaft des Seins. „Unterwegs" zu sein gehört zum wesentlichen Charakter und Pathos von Heideggers philosophischer Existenz als einer geschichtlich erfahrenen. Das Denken selbst ist ein Weg, dem wir entsprechen, indem wir unterwegs bleiben, anstatt uns nur als Zuschauer an den Weg zu stellen und historisch die Wege zu vergleichen, die andere begangen haben. Wenn jedoch das menschliche Dasein und das Sein selbst nicht von Anfang an als ein zeitliches und geschichtliches konzipiert wäre, dann verlöre das Pathos des Unterwegsseins seinen Boden und Grund; denn warum sollte ein beständiges Unterwegssein zu etwas Fernem und Künftigem der rechte Weg sein zu einer anhaltenden Besinnung auf das immer selbe Sein? Ebenso heißt es schon am Ende von „Sein und Zeit", es gelte einen Weg zur Aufhellung der Frage nach dem Sein zu suchen und zu gehen; ob er der einzige und überhaupt der rechte sei, das könne erst nach dem Gang entschieden werden. Hierzu, zur Interpretation des Seins, ist „Sein und Zeit" unterwegs und ist Heidegger noch auf dem Weg. Doch würde er heute nicht mehr von einer „Interpretation" des Seins reden, auch nicht von einem „Seinsverständnis" und am allerwenigsten von einer „Wissenschaft"

vom Sein als solchem, „seinen Möglichkeiten und Abwandlungen". In der Tat wird niemand behaupten können, er habe wissentlich verstanden, was das Sein, dieses Geheimnis, ist, von welchem Heidegger redet. „Der völlige Schwund der Nennkraft des Wortes Sein", der schon Hegel veranlaßt hat, das Sein (= Nichts) als das „unbestimmte Unmittelbare" zu begreifen, ist auch das Verhängnis von Heideggers Sagen des Seins, das nur vermittels der Analytik des je eigenen Daseins die Zeitgenossen allgemein ansprechen konnte. Am ehesten werden es noch Gläubige verstehen, die in Heideggers ontologischer Rede von „Offenbarung" und „Entbergung" einen Zugang zur christlichen Offenbarung eines gleichfalls nicht-seienden Gottes zu finden meinen und als Gläubige ja auch nicht prätendieren, den Gott der Offenbarung mit dem Verstande einzusehen. Sie vertrauen ihm und hören auf ihn, ohne ihn je wie ein Seiendes gesehen zu haben; sie denken an ihn, und sie danken ihm und erfahren sein Anwesen waltend. Das „Andenken" scheint so der Anbetung und dem Gebet zu begegnen.

Die konsequente Beharrlichkeit, mit der Heidegger seit „Sein und Zeit" bis heute dem Sein nachgeht, ist eindeutig[1]. Hängt doch nach

---

[1] Die erste Andeutung des in „Sein und Zeit" entwickelten Problems der ontisch-ontologischen Differenz, das heißt des Unterschieds von Sein und Seiendem, enthält bereits Heideggers Habilitationsschrift über „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", wo es im Schlußkapitel heißt, eine Philosophie des lebendigen Geistes könne sich nicht mit dem „Buchstabieren der Wirklichkeit" (des Seienden) begnügen, sondern müsse, über die Gesamtheit des Wißbaren hinaus, auf einen Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und die wirkliche Wahrheit abzielen. Dazu sei es nötig, die ins „Transzendente" sich erstreckende Dimension der Seele, die der christlichen Philosophie des Mittelalters ihre Orientierung gab, neu zur Geltung zu bringen, im Gegensatz zur flächigen modernen Lebenshaltung und ihrer „flüchtigen Breite", ohne Verankerung im absoluten Geist Gottes und im transzendenten „Urverhältnis der Seele zu Gott". — Übersetzt man „wahre Wirklichkeit" und „wirkliche Wahrheit" mit „Wahrheit des Seins" und „Sein der Wahrheit", die sich ins Transzendente erstreckende Dimension des „seelischen Lebens" mit „Ek-sistenz", „Gott" mit „Sein" und das „Sichverlieren" des heutigen Menschen an die „inhaltliche Breite der sinnlichen Welt" mit Verfallen an die Welt und Verlassenheit vom Sein, so kann man den späteren Heidegger schon in seiner Habilitationsschrift erkennen. Auch die dialektische „Entsprechung" von Sein und menschlicher Ek-sistenz ist bereits in einer noch lebens- und wertphilosophisch bedingten Sprache deutlich vorgezeichnet. Die Transzendenz soll nämlich keine unbedingte Entfernung vom Subjekt bedeuten, sondern nur den einen Pol eines „korrelativen" Lebenszusammenhanges, so daß die Wertsetzung nicht ausschließlich ins Transzendente gravitiere, sondern gleichsam von dessen Absolutheit reflektiert im Individuum ruhe, trotz der Überwertigkeit des andern Gliedes der Korre-

ihm das Geschick des Abendlandes und somit der ganzen „Erde" an der Seinsfrage und an der Übersetzung des griechischen Wortes für „sein", am Über-setzen zur Wahrheit des Seins. Er scheint darum berechtigt, sich gegen die „anthropologischen" Mißverständnisse von „Sein und Zeit" zu verwahren und auf der bruchlosen Einheitlichkeit seines Anliegens zu bestehen. „Man meint allenthalben, der Versuch in ‚Sein und Zeit' sei in eine Sackgasse geraten. Lassen wir diese Meinung auf sich beruhen. Über ‚Sein und Zeit' ist das Denken, das in der so betitelten Abhandlung einige Schritte versucht, auch heute nicht hinausgekommen. Vielleicht ist es aber um einiges eher in seine Sache hineingekommen." Der Weg, den Heidegger geht, ist aber doch nicht derselbe geblieben, denn ein Weg bestimmt sich, wenn er begangen wird, aus der Richtung, und diese hat sich nach „Sein und Zeit" umgedreht. Indem Heidegger die von Pascal und Kierkegaard vorgedachte „condition humaine" nunmehr von der „Geschichte des Seins" getragen und bestimmt sein läßt, werden die Existenzialien von „Sein und Zeit" zwar nicht preisgegeben, aber umgestimmt, umgedacht und in bezug auf ihren ursprünglichen Richtungssinn umgedreht. Dies sei an einigen Begriffen exemplarisch erläutert. Wir wählen dazu das Verhältnis von existierendem *Dasein* und *Sein*, von *Daseinsentwurf* und *Wurf des Seins*, von existenzialer *Faktizität* und *„es gibt"* Sein, von *existenzialer Wahrheit* und *Wahrheit des Seins*, von *Endlichkeit* und *Ewigkeit*, und schließlich den veränderten Sinn von *Fundamentalontologie*, der alle Existenzialien trägt. Am Ende war es doch kein bloßes Mißverständnis, wenn so viele Hörer von Heideggers Vorlesungen und Leser von „Sein und Zeit" den Autor damals anders verstanden, als er sich heute selber versteht, nämlich als den von Kierkegaard, Pascal, Luther und Augustin gestimmten Verfasser einer ungläubigen „Analytik des Daseins" und nicht als einen Mysten des Seins, der, angeblich schon in „Sein und Zeit", alle „Subjektivität" des Menschen hinter sich gelassen hat. Und wie sollte man auch die Subjektivität verlassen können, wenn das Eine, was not tut, die Nähe zum Sein, eine „Kehre" und einen „Wandel des Wesens des Menschen" erfordert, also eine Art Konversion und Wiedergeburt?

---

lation. — Wenn man mit Heidegger annehmen darf, daß das wesentliche Denken immer nur *einen* Gedanken denkt und daß bei jedem Denker von Rang der wesentliche Gedanke schon von Anfang an da ist, so würde die Analytik des zu sich selbst entschlossenen Daseins, die in der doppelt hervorgehobenen „Freiheit zum Tode" („Sein und Zeit", 266) gipfelt, nur ein *Zwischenstadium* bedeuten und Heideggers „Kehre" zum sich selber gebenden Sein eine Rückkehr zu seinem theologischen Anfang sein

Wer sich erlaubt, die Wahrheit und Richtigkeit von Heideggers späterem Selbstverständnis seines ersten und grundlegenden Werkes zu bezweifeln, wird freilich berücksichtigen müssen, daß „Sein und Zeit" in der Tat mit der Frage nach dem *Sein* beginnt und schließt. Die Fragen am Anfang und Ende stehen aber am Anfang und Ende einer gehaltreichen Mitte ausgeführter Analysen, deren Substanz eine „Fundamentalanalyse" der menschlichen Subjektivität, des eigentlichen und uneigentlichen Selbstseins als eines je eigenen existierenden *Daseins* ist. Zwar wird auch diese Fundamentalanalyse als nur vorbereitend bezeichnet, nämlich im Vorblick auf die universale Frage nach dem Sein überhaupt, aber — und dies ist das eigentümlich Auszeichnende an Heideggers Ontologie: diese Frage nach dem Sein könne sinnvoll nur so gefragt und beantwortet werden, daß sie „die schärfste Vereinzelung" oder „radikalste Individuation" auf das je eigene Dasein des nach dem Sein Fragenden zum Ausgang und Ziel nehme. Philosophie, heißt es in „Sein und Zeit", ist „universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*" [1]. Die ontologische Frage nach dem Sein überhaupt bedarf eines bestimmten, seienden, ontischen Fundaments, und dieses ist dasjenige Seiende, welches wir selbst sind, weil nur Dasein überhaupt nach dem Sinn von Sein fragen kann. „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist", das heißt, es ist seiend in der Weise eines Sichverhaltens zu und Verstehens von Sein, das seinerseits immer das Sein eines Seienden ist. Menschliches Dasein versteht sein eigenes Sein, dessen eigentümliche Seinsweise das „Existieren" ist, und zugleich versteht es alles andersartige Sein von nicht daseinsmäßig Seiendem. Es ist daher „die Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien", der einen universalen und der vielen regionalen. Dieser ontisch-ontologische „Vorrang" des Daseins sei schon von Aristoteles beachtet worden, wenn er sagt, daß die Seele des Menschen in gewisser Weise alles Seiende sei, weil nur sie, durch aisthesis und noesis, alles Seiende, in dem was und wie es ist, wahrnehmen und vernehmen könne. In Heideggers späterer Platon-Interpretation wird umgekehrt dieser Vorrang des wahrnehmenden und vernehmenden Sehens als der Beginn des Verfalls der Wahrheit des Seins in die bloße Richtigkeit eines subjektiven Hinblicks erklärt.

Wie verträgt sich mit diesen grundsätzlichen Thesen von „Sein und Zeit", die insgesamt die existenziale Relativität des Seins und

[1] Sein und Zeit, § 7 u. § 83.

seiner Wahrheit auf ein existierendes menschliches Dasein betreffen, Heideggers spätere Behauptung, daß er schon in „Sein und Zeit" alle „Subjektivität" des Menschen verlassen habe, weil der Mensch und aller „Humanismus" — römischer, christlicher, marxistischer, existenzialistischer — überhaupt nicht das Wesentliche sei, denn ausgezeichnet sei der Mensch „vom Sein her"? Die Verträglichkeit der Ausgangsstellung mit der später erreichten wird von Heidegger dadurch hergestellt, daß er die Existenzialien von „Sein und Zeit" konsequent vom erreichten Ende her umdeutet. Während in „Sein und Zeit" das Sein von dem Fundament des Daseins her verstanden wird, weil es nur von ihm aus zugänglich ist, wird jetzt umgekehrt das Wesen des Menschen in seiner „Herkunft aus der Wahrheit des Seins" gedacht und die Existenz des vor dem Tode auf sich selbst vereinzelten Daseins verwandelt sich zum „ekstatischen Wohnen in der Nähe des Seins"! Der Leitsatz von „Sein und Zeit", daß das sogenannte Wesen des Daseins in seiner Existenz liege, bedeutet dort, daß sein Wesen überhaupt kein allgemeines Was-sein, sondern ein jeweiliges und je eigenes Daß-sein ist, „daß es ist und zu sein hat"; in der Schrift über den Humanismus wird der Sinn dieser Definition dahin umgedeutet, daß der Mensch so wese, daß er das „Da", das heißt die Lichtung „des Seins" sei. Nur dieses Sein des „Da" habe den Grundcharakter der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit oder Offenheit des Seins. Wie sollte man in dieser neuen Wesensbestimmung des Daseins noch die frühere aus „Sein und Zeit" wieder erkennen, nach der das „Da"-sein zwar auch eine „Lichtung" ist, aber nicht weil es das „Da" eines von allem Seienden unterschiedenen *Seins* ist, sondern weil es als existenzial erschlossenes In-der-Welt-sein „für es selbst" da ist und *sein* Da „von Hause aus" mitbringt. Desgleichen bezeichnet auch die „Sorge" nicht mehr, wie in „Sein und Zeit", das Wesen des existierenden Daseins, von dem es hieß, daß es ihm um es selbst, um sein eigenes Sein gehe, sondern ist Sorge für *das* Sein, das allein in ausgezeichneter und grundlegender Weise „es selbst" ist.

Die Existenz des menschlichen Daseins, sein eigenes existenziales „Da", ist in „Sein und Zeit" nicht als das „Da" des universalen Seins durch die Stimmung des Dankes für dessen „Gunst" und „Huld" gestimmt, sondern durch die Erfahrung der „Last". Das Dasein lastet auf sich selbst, weil es ohne ein Woher und Wohin schlechterdings ist und „zu sein hat". Habe doch noch nie ein menschliches Dasein frei darüber entschieden, ob es ins Dasein kommen wolle oder nicht. Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, „daß es ist und zu sein hat", nennt

Heidegger in „Sein und Zeit" die *Geworfenheit* des Daseins in sein Da. Sie bezeichnet die „Faktizität" der Überantwortung. Zugleich motiviert sich aus dieser geworfenen Last der Faktizität auch der *Entwurf*-charakter des Daseins, das als eine Existenz kein bloßes Faktum, sondern auch eine faktische Möglichkeit, ein „Seinkönnen" ist. Obwohl der Mensch existierend beständig Möglichkeiten entwirft, aus denen er sich versteht, indem er etwas vorhat und sich selber voraus ist, kann er doch nie zurück hinter seine Geworfenheit, die der abgründige Grund seines Seinkönnens ist. Er kann sich nur innerhalb seiner Geworfenheit auf Möglichkeiten hin entwerfen. Das existierende Dasein ist ein „geworfener Entwurf" seiner selbst, sich auf dem Grunde der blinden Faktizität auf gesichtete Möglichkeiten hin entwerfend. Von diesem Ansatz aus hat Sartre, mit dessen Existenzialismus Heidegger „nicht das geringste" gemein haben will, weitergedacht und die menschliche Existenz als ein „projet fondamental" im Ganzen und bis in biographische Einzelheiten hinein durchsichtig gemacht.
In der Schrift über den Humanismus wird der geworfene Entwurfcharakter, ineins mit dem Begriff der Existenz, auf das Sein hin und von ihm her umgedacht. Existenz bedeutet nun nicht mehr ein Transzendieren seiner selbst im Entwerfen von Welt, sondern Eksistenz als Hinausstehen in die Wahrheit des Seins. Das Sein selbst trägt nun die Ek-sistenz, indem es sie „an sich hält und zu sich versammelt". Geworfen ist das existierende Dasein nicht mehr, wie in „Sein und Zeit", weil es ortlos und heimatlos, ohne Woher und Wohin, ist und zu sein hat, sondern weil es im *„Wurf des Seins"* als des „schickend Geschicklichen" west. Nicht mehr die Existenz ist Ausgang und Ziel, sondern das Sein selbst ist das Woher und Wohin. Desgleichen ändert sich der Sinn von Entwurf. Er ist nicht mehr eine Existenzbestimmung des in sein Da geworfenen Daseins, sondern ein „ekstatischer Bezug zur Lichtung des Seins". Das Werfende im Entwerfen sei überhaupt nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz als sein Wesen schickt. Weit davon entfernt, daß der geworfene Entwurf noch, wie früher, das unheimliche factum brutum, den puren Zufall der menschlichen Existenz anzeigt, verweist er nunmehr auf die Nähe zum Sein als der Heimat und dem Heilen. Der Mensch ist nur der ek-sistente „Gegenwurf" des Seins, gerufen vom Sein und zu dessen Hirten berufen. Die Geworfenheit des existierenden Daseins ist also überhaupt kein letzter Grund und Abgrund, in dessen Schwere es ruht, sondern vom Sein selbst erworfen. Sie verliert damit den Charakter der lastenden Faktizität, die für die Analytik des Daseins grundlegend war. Heideggers Um- und Weiterdenken der geworfenen Faktizität des Daseins zu einem „Wurf des Seins"

bekundet ein existenzielles Grundmotiv seines ganzen Unterwegsseins: das Verlangen nach dem Verlust von Schwere und Verschlossenheit, zu der die immer wiederkehrende Rede vom Sichöffnen für das Offene in einem direkten Verhältnis steht.
In „Sein und Zeit" ist *Faktizität* eine ausschließliche Bestimmung der Existenz des Daseins, in der Abgrenzung von dem nicht existenzialen Faktum des bloßen Vorhandenseins. In „Was ist Metaphysik?" erweitert Heidegger das Problem der Faktizität auf alles Seiende im Ganzen, indem er am Ende fragt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" In der „Einführung in die Metaphysik" wird diese schon von Leibniz und Schelling gestellte Frage als die dem Range nach erste, weil weiteste, tiefste und ursprünglichste bezeichnet. Daß diese Frage aber überhaupt nur gefragt werden kann, weil ihr die biblische Schöpfungsgeschichte vorausgeht, der zufolge das Ganze des Seienden, als eine Schöpfung aus Nichts, auch nicht sein könnte, kommt Heidegger nicht in den Sinn, obwohl es doch zu bedenken gäbe, daß und warum diese „ursprünglichste" Frage von dem ursprünglichen Denken der Griechen nie gefragt worden ist[1]. Wenn dagegen Heidegger als Denkender die *creatio ex nihilo* ablehnt und enttheologisierend in den Satz „ex nihilo omne ens qua ens fit" aufhebt, dann bewegt er sich innerhalb der christlichen Überlieferung gegen sie, aber nicht im Bereich des anfänglichen Denkens, für welches das Nichts nur die äußerste und nichtige Grenze des Seienden ist. Um so wie Heidegger fragen zu können, muß alles Seiende schon zum nicht Seienden überstiegen worden sein, zum Nichts an Seiendem. Das „Nicht zum Seienden" berührt sich aber positiv mit dem *Sein,* sofern dieses ja auch nichts Seiendes sein soll. Die Erfahrung des Nichts eröffnet zunächst den Zugang zu der des Seins und läßt die volle „Befremdlichkeit" des Seienden als eines solchen über uns kommen. Der Ausdruck Befremdlichkeit vermittelt zwischen der Erfahrung der geworfenen Faktizität des Daseins und der „Verwunderung" am Ganzen des Seienden, die schließlich — im späteren Nachwort zu „Was ist Metaphysik?" — im universalen Faktum des Seins das „Wunder aller Wunder" erkennt und es dankbar anerkennt. „Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins (man würde zunächst erwarten: ‚des Nichts') das Wunder aller Wunder: *Daß* Seiendes *ist.*" Dementsprechend verwandelt sich auch die das Nichts offenbarende Stimmung der Angst zu einer religiösen „Scheu" vor dem Geheimnis des Seins. Der Gedanke des „Opfers" für die Wahrung

[1] Siehe dazu vom Verfasser: Wissen, Glaube und Skepsis, Kapitel IV: Schöpfung und Existenz; *E. Fink,* Alles und Nichts, 1959, S. 196 ff.

der Wahrheit des Seins tritt schließlich an die Stelle der Selbstbehauptung eines sich selbst überantworteten Daseins, dessen Freiheit eine „Freiheit zum Tode“ war. Dieses Sichopfern und Sichverschwenden zugunsten des Seins ist aber auch keine Leistung des Daseins, sondern der „Widerhall“ der vorgängigen Gunst des Seins und nicht mehr, wie noch im Text des Vortrags, Ausdruck eines „verwegenen“ Daseins, das in verwegener Selbstverschwendung seine „letzte Größe“ bewahrt.

In welchem Sinn soll man aber das „ist“ des Seins, welches zuerst und zuletzt in Frage steht, verstehen, wenn es in keiner Weise ein Seiendes, auch nicht das am meisten und höchsten Seiende ist? Ist Sein überhaupt „Ansich“, unbezüglich und unabhängig von einem seienden Dasein, das sich zu ihm verhalten und es verstehen kann? In „Sein und Zeit“ wird gesagt: „Nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ‚ist‘ auch nicht ‚Unabhängigkeit‘ und ‚ist‘ auch nicht ‚Ansich‘.“ Dieser Satz ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, sofern er sich auf das *Verstehen* von Sein bezieht[1]. Denn wie sollte man von einem unabhängigen Ansichsein sinnvoll reden können, ohne den Sinn eines solchen Ansich zu verstehen und also ein verstehendes Dasein „vorauszusetzen“? Andrerseits meint aber die Rede von einem Ansichsein doch gerade eine Art zu sein, die wesentlich unabhängig ist von jedem menschlichen Dasein, Verhalten und Verstehen. Im Verstehen von Sein und Ansichsein ist zwar ein verstehendes Dasein vorausgesetzt, aber diese Voraussetzung setzt ja nicht das verstandene Sein und Ansichsein. Wir werden somit auf die Frage zurückgeworfen, ob es dem Ansichsein selbst wesentlich ist, für ein verstehendes und vernehmendes Dasein da und gelichtet zu sein oder nicht. Hegel hat diese Frage mittels der Dialektik des An-und-für-sich-seins der substanziellen Subjektivität auf seine Weise unübertrefflich beantwortet; nicht aber Heidegger, der in „Sein und Zeit“ das Sein und seine Wahrheit „fundamental“, vom Dasein her versteht, späterhin aber umgekehrt dieses von jenem her, ohne beide Zugänge zum Einklang zu bringen, es sei denn durch das Postulat der „Entsprechung“ von Seinsgeschick und schicklichem Dasein, überhaupt von Sein und Menschenwesen. Beide sind, wie es drei Jahrzehnte nach

[1] „Seinsverständnis“, wird dreißig Jahre nach „Sein und Zeit“ im umdeutenden Rückblick gesagt, sollte besagen, „daß der Mensch seinem Wesen nach im Offenen des Entwurfs des Seins steht und dieses so gemeinte Verstehen aussteht“. In derselben Weise kehrt sich der Sinn von „Stimmung“, der in „Sein und Zeit“ die Befindlichkeit des eigenen Daseins bezeichnet und später die „Stimme des Seins“, die unser hörendes Entsprechen stimmt und bestimmt.

„Sein und Zeit" formuliert wird, *einander* übereignet und zugehörig, weil einerseits nur der Mensch das Sein als Anwesen ankommen und anwesen lassen kann, und weil andererseits gerade dadurch, daß dieses Sein den Menschen „braucht", dieser dem Sein übereignet wird. Während in „Sein und Zeit" das je eigene Dasein *sich selbst* übereignet und überantwortet war, wird nun das Menschenwesen dadurch bestimmt, daß es ein gehorsames „Hören" auf den Anspruch des Seins und zu diesem gehörig ist. Die Forderung von „Sein und Zeit", sein eigenstes Da zu übernehmen, verwandelt sich in die umgekehrte Forderung, sich „loszulassen" in das, worin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein, das seinerseits aber zu uns gehört, weil es nur bei uns wohnen kann. Das Wesen des Seins, wie es west und anwest, heißt es in der Abhandlung „Zur Seinsfrage", ist schon in sich der Bezug zum Menschenwesen und nichts an und für sich, so wie umgekehrt der Mensch nicht ein für sich gesetztes Dasein ist, sondern in seinem Wesen darauf beruht, daß er in der Zu- und Abwendung des Seins wohnt. Gleichsinnig sagt die Vorlesung *„Was heißt Denken?":* „Jede philosophische, d. h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist *in sich schon* Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist *in sich schon* Lehre vom Wesen des Menschen. Aber die eine Lehre ist niemals durch eine bloße Umdrehung der anderen zu erreichen. Warum das so ist, worin überhaupt dieses Verhältnis zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden beruht, diese Frage ist doch die einzige Frage, vor die das bisherige Denken allererst gebracht werden muß." (Vergleiche „Unterwegs zur Sprache" Seite 188.) Der *Bezug* zum Sein ist aber zugleich dessen *Entzug* und „das Ereignis des Entzugs" — die Abwesenheit des Heilen, des Heiligen und der Götter — könnte sogar das „Gegenwärtigste in allem jetzt Gegenwärtigen" sein. Andererseits ist der geschickhafte Entzug in sich schon Bezug zum Menschenwesen, ohne dadurch vermenschlicht zu werden. Das Sein ist also nicht einseitig gelichtet in der Ortschaft des menschlichen Da-seins, sondern der Mensch bleibt auch in dem Bezug des Entzugs beheimatet in der Ortschaft des Seins. Und schließlich wird dieser gegenwendige Bezug der „Entsprechung" und des zueinander-Gehörens noch einmal überholt und vertieft, indem der Bereich, durch den Mensch und Sein einander erreichen, *„Ereignis"* genannt wird, worin sich der existenziale Ausgang vom „je eigenen" und „eigentlichen" und sich selber übereigneten Dasein endgültig aufhebt. Das Ereignis ist das „Zwischen" des Bezugs rein aus ihm selber und als solcher gedacht oder das „Verhältnis aller Verhältnisse".

Schon zehn Jahre zuvor, in der Humanismusschrift, legt Heidegger den Satz von „Sein und Zeit": „Nur solange Dasein ist, gibt es

Sein" dahin aus, daß das „Es", welches „gibt", das Sein selbst sei! Demgemäß verkehrt sich der Satz aus „Sein und Zeit" in die ganz andere Behauptung: nur solange Sein sich gibt, ist auch Da-sein. Das „gibt" nenne das Gebende, seine Wahrheit oder Unverborgenheit gewährende Wesen des Seins. Das Sein selbst sei gar nichts anderes als solches Sichgeben ins Offene, was freilich wiederum mit einbegreift, daß auch ein Seiendes ist, das sich dem Offenen öffnen und seine Gabe empfangen kann. Heideggers Ausgangsfrage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?", welche innerhalb der Dimension der geworfenen Faktizität zwar gestellt, aber nicht beantwortet werden konnte, findet damit eine unerwartete Antwort, die sich so formulieren ließe: es gibt Seiendes (Dasein), weil es Sein gibt, und es gibt Sein, weil dieses sich selbst ins „Da" der Lichtung eines Seienden begibt. Und schließlich bedarf auch noch das „Es gibt" des sich selber gebenden Seins eines Gebenden: des Ereignens eines Ereignisses, um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen.
Ebenso zweideutig wie das „es gibt", welches die Faktizität auf den Kopf stellt, ist auch die *Wahrheit* des Seins, indem sie an zwei Enden beheimatet ist: im *Sein selbst,* das als die „Lichtung" die ursprüngliche Wahrheit selber als Unverborgenheit ist, und andererseits im *seienden Dasein* des Menschen, dessen Existenz die Voraussetzung für jedes mögliche Wahrsein ist. Die Frage nach dem Sinn von Wahrsein hat Heidegger von Anfang an bedacht. Ihre erste, unübertroffene Ausarbeitung ist in „Sein und Zeit" die eindringliche Analyse der zusammengehörigen Begriffe *phainomenon* und *logos*. Ein Phänomen ist das „Sich an ihm selber zeigende" und offenbarende. Um erscheinen zu können, muß es schon in der Helle eines Lichts stehen. Ihm zugehörig ist die Möglichkeit des bloßen Anscheins und des Sichverbergens. Zugänglich werden Phänomene in einem sehenlassenden und aufzeigenden Logos. Dieser kann sowohl entdecken wie verdecken, wahr oder falsch sein. Der Logos läßt seiende Phänomene wahr oder falsch sehen und vernehmen. Das, was am meisten verborgen ist und darum einer ausdrücklichen phänomenologischen Aufweisung bedarf, ist aber das Sein, und verborgen bleibt es gerade in seiner Entbergung. „Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins." Die existenziale Ergänzung zu diesem Satz über das Sein aus den „Holzwegen" ist die These von „Sein und Zeit" über das Dasein, daß sich der Mensch zunächst und zumeist von der Welt des Vorhandenen und Zuhandenen her verstehe, aber nicht ursprünglich aus seinem eigenen und eigensten Dasein und In-der-Welt-sein. In dem Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit" wird die Wahrheitsfrage von „Sein und Zeit" weitergeführt und

allmählich gewandelt. Einen vorläufig letzten Aufriß der „Wahrheit“ enthält die Abhandlung über Anaximanders Spruch, worin Heideggers Sprachgeist über alle Begriffe und ihren Ausweis hinausdenkt. Was hier über die Wahrheit gesagt wird, bezieht sich auf eine Stelle aus Homer über den Seher Kalchas. Dieser ist, wie Heidegger selbst, ein „Wahrsager“, indem er aus der „Wahr“ des Anwesenden die Wahrheit des (verbal zu verstehenden) Anwesens, das ist des Seins, in die Wahrnis oder Hut nimmt. „Wahrheit ist die Wahrnis des Seins“ durch den Menschen als den Hirten des Seins, wobei der Genitiv in dem Ausdruck „Wahrnis des Seins“ doppeldeutig gebraucht wird, als zum Sein selbst gehörig und zugleich zum Sehen des Wahrsagers. Worauf es vor allem ankommt ist aber nicht mehr, wie in „Sein und Zeit“, das subjekthafte, daseinsmäßige Fundament der Wahrheit, sondern das Sein selbst, das in seinem An- und Abwesen die Wahrheit selbst ist, sie gibt und gewährt oder entzieht und versagt, wogegen das Dasein herab-, beziehungsweise heraufgesetzt wird zur „Ortschaft“ der Wahrheit des Seins. Was auf dem Spiele steht, heißt es in der Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“, sei einzig und allein die Ankunft oder das Ausbleiben der Wahrheit des Seins. Nicht wir und unsere Seinsentwürfe entscheiden über Wahr- und Falschsein, sondern zur Entscheidung steht „ob das Sein selbst aus seiner ihm eigenen Wahrheit einen Bezug zum Wesen des Menschen ereignen kann“ und so den Menschen zum „Gehören in das Sein“ bringt. Wovon das „Können“ dieser Seinsereignung abhängt, bleibt dunkel. Es scheint, als ob das Sein, ja sogar „der Gott“ und „die Götter“, der Bereitung einer Wohnstatt durch den Menschen bedürfen, um anwesen zu können. Sie kommen nicht an, wenn wir ihnen nicht auf halbem Weg entgegenkommen. Aus irgendeinem unbekannten Grund konnte das Sein offenbar bisher nicht den Bezug zum Menschen ereignen, wenigstens nicht im Abendland; behauptet doch Heidegger, daß die entscheidende Wahrheit des Seins von Platon bis zu Nietzsche verborgen geblieben sei. Wir existieren und denken seit über zweitausend Jahren seinsvergessen, weil seinsverlassen, eine Seinsverlassenheit, die aber wiederum selbst vom Sein geschickt ist und das Geschick unseres abendländischen Denkens und Daseins bestimmt. Um einen Weg zu öffnen, auf dem wir das Sein selbst in seiner Wahrheit bedenken können, dahin, sagt Heidegger, sei schon „Sein und Zeit“ unterwegs gewesen.

In „Sein und Zeit“ ist aber nicht vom Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen die Rede, sondern umgekehrt vom Verhalten des menschlichen Daseins zum Sein und zur Wahrheit. „Primär wahr“, das heißt entdeckend und erschließend, heißt es in „Sein und Zeit“, ist das seiende Dasein. Als ein zugleich ins

Da-sein geworfenes und sich daraus entwerfendes Dasein ist es gleich ursprünglich entdeckend und verdeckend, in der Wahrheit und Unwahrheit. Alle Wahrheit und Unwahrheit ist gemäß ihrer daseinsmäßigen Seinsart relativ auf ein seiendes Dasein. „Es gibt" Wahrheit nur „sofern und solange Dasein ist". „Seiendes ist nur *dann* entdeckt und nur *so lange* erschlossen (wahr), als überhaupt Dasein *ist*. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur so lange wahr, als Dasein *ist*. Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann *nicht* sein *kann*." Wir müssen Wahrheit voraussetzen, nicht weil es „ewige Wahrheiten" gibt, sondern weil wir selbst als ein ins Da geworfenes endliches Dasein, das Seiendes in seinem Sein entwirft und erschließt, immer schon vorausgesetzt, daß heißt faktisch da sind und zu sein haben. „An sich ist gar nicht einzusehen, warum Seiendes *entdeckt* sein soll, warum *Wahrheit* und *Dasein* sein muß." Wer im Selbstmord sein Dasein auslöscht, löscht eben damit auch die Wahrheit aus[1]. Wahrheit und Dasein sind beide „faktisch" existenzial, und das Sein der Wahrheit steht und fällt mit dem seienden Dasein. „Sein — nicht Seiendes —", beschließt Heidegger die Erörterung der Wahrheitsvoraussetzung, „‚gibt es' nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist." Inwiefern diese so radikal formulierte Relativität der Wahrheit und ihres Seins auf ein seiendes, faktisch existierendes Dasein dem Denken einen Weg öffnen soll, auf dem es das Sein selbst in seiner ihm eigenen Wahrheit bedenken kann, ist schwer begreiflich. Zwar wird auch in Heideggers späteren Äußerungen der Bezug der Wahrheit des Seins auf das Wesen des Menschen nie aufgegeben, sondern nur umgestimmt, indem dieser Bezug auf den Menschen vom Sein selbst her bestimmt wird. Im Dienste der so umgedachten Frage-

[1] In der „Einführung in die Metaphysik" (S. 135) wird derselbe Gedanke in der Weise ausgesprochen, daß der Mensch — das „unheimlichste" aller Wesen — dem Sein die Möglichkeit des Erscheinens versagen kann. „Zur Gewalttätigkeit des Unheimlichsten gehört diese Vermessenheit (die in Wahrheit höchste Anerkennung ist): in der Versagung jeglicher Offenheit gegenüber dem erscheinenden Walten dieses zu überwältigen, ihm dadurch gewachsen zu sein, daß seiner Allgewalt die Stätte des Erscheinens verschlossen bleibt. Versagung solcher Offenheit gegenüber dem Sein heißt aber für das Dasein nichts anderes als: Aufgeben seines Wesens. Dies verlangt: aus dem Sein heraustreten oder aber nie in das Dasein eintreten." „Hier zeigt sich die unheimlichste Möglichkeit des Daseins: in der höchsten Gewalt-tat gegen sich selbst die Übergewalt des Seins zu brechen. Das Dasein hat diese Möglichkeit nicht als leeren Ausweg, sondern es *ist* diese Möglichkeit, sofern es ist."

stellung, versichert uns Heidegger, sei eine vorgängige Besinnung auf das Wesen des Menschen nötig gewesen. Warum war es aber nötig, eine „Analytik des Daseins" auszuarbeiten, wenn das Wesen des Menschen gerade nicht aus ihm selbst existiert, sondern aus dem Sein ereignet wird? Müßte dann nicht vielmehr, wie Heidegger selbst am Ende von „Sein und Zeit" andeutet, eine Bestimmung des Seins der des Daseins vorausgehen? Aber wie soll sich „Sein" überhaupt näher bestimmen lassen ohne Bezugnahme auf bestimmtes Seiendes? Und trifft es denn überhaupt zu, daß die Analysen der wesentlichen Existenzphänomene (In-der-Welt-sein, Mitsein und Selbstsein, Sorge, Tod, Schuld, Gewissen) und ihre temporale Interpretation das Verständnis des Seins vorbereiten und tragen? Muß man mit „Sein und Zeit" gegangen sein, um die „Holzwege" begehen zu können, oder muß man nicht vielmehr die existenzialen Analysen von „Sein und Zeit" wieder vergessen, um der Topologie des Seins folgen zu können? Wie sollte zum Beispiel die radikale Selbständigkeit des sich selbst übernehmenden Daseins Aufschluß geben können über das Sein selbst — es sei denn durch eine Kehre, welche die radikale Zugehörigkeit des Daseins zum Sein als Ausgang und Ziel nimmt? Die existenziale Analyse eines eigentlichen „Ganzseinkönnens", welche voraussetzt, daß der Tod die „höchste Instanz" unseres eigensten, entschlossenen Seinkönnens ist, ist nicht nur nicht nötig um das Geheimnis des Seins zu erfahren, sondern unverträglich mit dem ganz andern Gedanken, daß all unser entschlossenes Können vom Geschick des Seins je schon entschieden ist. Wie soll sich miteinander vertragen: die vor dem Tode zu sich selbst entschlossene Existenz, die durch ihre Vorwegnahme des nichtigen Endes durch nichts mehr „überholt" werden kann, und die vom Sein ereignete Ek-sistenz, welche vom Seinsgeschick schon je überholt ist, weil sich im Sein von Anfang an jedes Geschick des Seienden schon vollendet hat? Daß eine Analyse des Daseins nötig ist, um den Sinn von Sein zu verstehen, ließe sich nur aufrechterhalten, wenn, wie in „Sein und Zeit", das Seinsverständnis primär zum Dasein gehört. Wenn jedoch umgekehrt unser je eigenes Dasein und Denken ursprünglich dem Sein zugehört und von ihm zugeschickt und zugedacht ist, ist nicht einzusehen, was eine Analyse des Daseins für den Bezug der Wahrheit des Seins zum Wesen des Menschen soll beitragen und austragen können. Die einzige, freilich „alles tragende Vermutung"[1], welche Heidegger

[1] Siehe: Was ist Metaphysik, 5. Aufl., S. 13; Einführung in die Metaphysik, S. 124 und 156; vgl. S. 47, 101, 106, 120, 129; Holzwege, S. 337 ff.; Vorträge und Aufsätze, S. 41 u. 99; Was heißt Denken, S. 114 ff.; Identität und Differenz, S. 23 ff.; Satz vom Grund, S. 146 u. 157; Gelassenheit, S. 64 ff.; Unterwegs zur Sprache, S. 30, 155, 197, 254, 260 f.

berechtigt, eine wesentliche Beziehung zwischen dem Sein und der für es nötigen Besinnung auf das Wesen des Menschen herzustellen, ohne in die Ausgangsstellung bei der Subjektivität zurückzufallen, ist, daß der Bezug des Seins zum Menschenwesen „gar zum Sein selbst gehöre“, weil das Sein den Menschen „brauche“. Dies bleibt jedoch eine bloße Vermutung. Denn wie sollte man wissen und nicht nur wünschen, hoffen und glauben können, daß das Sein alles Seienden an uns Menschen oder gar an den Europäern wesentlich interessiert ist? Das Wesen des Menschen, behauptet Heidegger, sei zwar für die Wahrheit des Seins wesentlich, „aber so, daß es dabei gerade nicht auf den Menschen als solchen ankommt“, sondern auf sein ek-sistentes Wesen, das vorgängig vom Sein her ereignet wird. Was wird aber, möchte man Heidegger fragen, aus dem Sein, das sich wesentlich auf den ek-sistenten Menschen bezieht, wenn menschliches Dasein eines Tages nicht mehr existiert, und was war es, ehe es Menschen gab? Heidegger würde freilich diese Frage nicht zulassen, denn sie setzt ja schon wieder voraus, daß das Sein analog einem Seienden „ist“ und daß sich die Zeit, ihr vorher und nachher, ohne den Menschen zeitigen könnte. Das Sein „ist“ aber niemals wie ein Seiendes, sondern es „west“ vor allem Seienden als das Ereignis der Lichtung. Demgemäß legt Heidegger in der Humanismusschrift den Satz aus „Sein und Zeit“ folgendermaßen aus: „Nur solange die Lichtung (= das ‚Da‘) des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen“, und gibt es insofern Da-sein. Wenn jedoch der Satz aus „Sein und Zeit“ das Gegenteil „bedeutet“ von dem, was er deutlich genug sagt, dann ist solche Deutung eine den Sinn des Satzes umkehrende Umdeutung, die das früher Gesagte nicht mehr wahrhaben will. Das *eine* Wort Da-sein, beziehungsweise da-Sein, löst nur verbal das Rätsel, wie sich ein Sein, das selbst kein Seiendes und auch keine bloße Seinsweise ist, dennoch auf Seiendes soll beziehen können, und zwar wesentlich. Was zieht, möchte man fragen, im Bezug des Seins zum Menschenwesen, das Sein zum Menschen hin und andrerseits diesen an? Sind denn „Huld“ und „Gunst“ des Seins nicht nur feierliche Worte, wenn das ontologische Sein kein onto-theologisches Fundament hat, sei es in einer natürlichen Offenbarung der „lebendigreichen Schöne“ eines sichtbaren Kosmos, oder in einer übernatürlichen und geschichtlichen Offenbarung eines unsichtbaren Gottes? Kann überhaupt das Wesen des Seins erfragt werden, abgesehen von einem Seienden als dem zu Befragenden, sei dieses, wie in „Sein und Zeit“, der fragende Mensch, oder ein Mensch und Welt erschaffender Gott, oder ein das Menschliche und das Göttliche tragender Kosmos? Und da Heidegger den Versuch einer Fundierung des universalen Seins

im auf sich vereinzelten Dasein des Menschen selbst umgekehrt hat, bleibt nur die Wahl, das Sein entweder christlich theologisch oder griechisch kosmologisch zu erhellen. Eine Ontologie ohne Kosmologie ist wie ein menschliches „Dasein" ohne Natur und Geschlecht. Der Grund aber, weshalb Heideggers Seinsfrage das lebendige Sein der von Natur aus bestehenden Welt außer acht läßt und nur als einen „Entwurf" kennt, ist die existenziale Verengung der natürlichen Welt auf Weltgeschichte und Menschenwelt, im Ausgang vom Menschen als einer geschichtlichen Existenz[1]. In anderer, anthropologischer Weise hat Th. Litt „Die Weltbedeutung des Menschen" zum Thema gemacht[2].

Gemäß der Relativität des Seins und der Wahrheit auf ein im voraus gesetztes und sich selber voraus-setzendes Dasein bekämpft Heidegger in „Sein und Zeit" den Glauben an *ewige Wahrheiten* als einen noch nicht ausgetriebenen Rest christlicher Theologie innerhalb der Philosophie. „Daß es ‚ewige Wahrheiten' gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin ‚geglaubt' wird." Die Wahrheit ist, ineins mit dem Dasein, das eine endliche Existenz ist, wesentlich endlich und zeitlich und somit geschichtlich. Die durch den Tod fixierte *Endlichkeit des existierenden Daseins* bestimmt in „Sein und Zeit" auch die *endliche Zeitlichkeit des Seins* überhaupt. In Heideggers Kant-Interpretation wird der Wesensbezug zwischen dem Sein und der Endlichkeit des Menschen zum Thema gemacht und der Satz aufgestellt, daß es Sein überhaupt nur gebe, wo Endlichkeit existent geworden ist. Und da für das existierende Dasein des endlichen Menschen Seinsverständnis konstitutiv ist, ist dieses selbst das „Endlichste im Endlichen" und nie absolut zu nehmen. Beide, seiendes Dasein und Sein, finden ihren „Sinn" in der endlichen Zeit. Die erste Hälfte von „Sein und Zeit" erfüllt aber noch nicht das Versprechen des Titels, sondern führt nur heran bis zur Interpretation des Seins aus der in der Zeitlichkeit des endlichen Daseins liegenden Zeit. Das Neue, Kühne und wahrhaft Bedeutende der in „Sein und Zeit" vorliegenden Analysen ist vorzüglich im zweiten Abschnitt über „Dasein und Zeitlichkeit" enthalten, worin die temporalen Strukturen unseres In-der-Welt-seins mit außerordentlicher Kraft und Eindringlichkeit zum Aufweis kommen. Im

---

[1] Siehe dazu vom *Verfasser:* Gesammelte Abhandlungen, Kapitel V, VI, VIII.

[2] Zeitschrift für philosophische Forschung IV, 1949.

Vergleich zu diesen Analysen ist alles später über das Verhältnis von Sein und Zeit Gesagte ungreifbar. So spärlich diese Äußerungen sind, so sind sie doch unumgänglich für die Erörterung der Frage: wie verhält sich die endliche Zeitlichkeit des menschlichen Daseins und seine Geschichtlichkeit zur Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Seins selbst? Hat sich auch hier eine Umkehrung vollzogen, ähnlich den bisher besprochenen, oder hält sich die spätere Rede von einer Seinsgeschichte und einem Seinsgeschick innerhalb der Grundlegung von Sein und Zeit? Ist die Lehre vom Sein noch immer geplant als eine „endliche Metaphysik der Endlichkeit" wie in dem auf „Sein und Zeit" folgenden Buch über Kant, an dessen Ende freilich die Frage auftaucht, ob die Endlichkeit des Menschen ohne eine vorausgesetzte Unendlichkeit verstanden werden könne, oder ist Heidegger auf seinem Weg zur Überwindung aller Metaphysik der Subjektivität auf dem Rückweg zur Anerkennung einer Art temporaler Ewigkeit und also bereit, doch eine Art ewiger Wahrheit des Seins anzunehmen?

„Sein und Zeit" verrät nirgends, daß es Heidegger auf ein Haltbares, Dauerndes, Unzerstörbares und Bleibendes ankommen könnte, es sei denn in Gestalt des unbedingten Feststandes der Gewißheit des Todes und also der Nichtigkeit. Es war daher nicht vorauszusehen, daß die vor dem Tode vereinzelte Existenz, an deren Endlichkeit die Ewigkeit strandet, am Ende doch noch einen „Aufenthalt" und eine „Heimat", ein „Heiles" und sogar ein „Heiliges" finden könnte. Wenn Heidegger in der Humanismusschrift erklärt, daß die Heimatlosigkeit jetzt ein Weltschicksal werde und daß es darum nötig sei, dieses Geschick seinsgeschichtlich zu bedenken, so verweist die Erfahrung der Heimatlosigkeit schon als solche auf eine Entfremdung und eine mögliche Heimkehr in eine Heimat, die ein Bleibendes gründet. Das Bleibende ist aber das, was man gewöhnlich Ewigkeit nennt. Wenn also Heidegger in „Sein und Zeit" die platonisch-christliche These von der Zeitlichkeit als einem bewegten Abbild der Ewigkeit ablehnt und nur die Frage erlaubt, wie aus der „ursprünglichen", das heißt endlichen Zeitlichkeit die uneigentliche, *un*-endliche Zeit hervorgeht, so bedarf diese Beschränkung des Seins und der Zeit auf das endliche Sein einer endlichen Zeit im Lichte der späteren Veröffentlichungen einer Revision, wenn nicht einer Zurücknahme. Die dafür in Betracht kommenden wenigen Hinweise sind aber keineswegs klar und eindeutig. In „Was ist Metaphysik?" wird noch in Übereinstimmung mit „Sein und Zeit" und dem Buch über Kant die Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts daraus begründet, daß das Sein selbst im Wesen endlich sei und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbare. In

dem später verfaßten Nachwort dazu heißt es dagegen dort, wo die Angst in die Nähe der Scheu rückt, von dieser: „Sie lichtet und umhegt jene Ortschaft des Menschenwesens, innerhalb deren er heimisch bleibt im Bleibenden.“ Im gleichen Sinn heißt es von der angstbereiten Scheu des Opfermuts, daß dieser sich die „Nachbarschaft zum Unzerstörbaren“ zumute. Diese Nachbarschaft kann nur die auch sonst genannte Nähe zum Sein meinen. Ist also das Sein am Ende doch nichts bloß Endliches, sondern ein *Bleibendes* und *Unzerstörbares?* Aber auch so behält das Sein einen zeitlichen Charakter. Die Zeit ist der „Vorname“ für die Wahrheit des Seins, und zwar von den Anfängen des griechischen Denkens an, wo „Sein“ (ousia, parousia) soviel wie Anwesen, Gegenwärtigsein und Andauern bedeutet, bis zu Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des gleichen Seins. Die Zeitlichkeit des Seins schließt aber nicht aus, sondern ein, daß Heidegger im Sein doch nach einem „Aufenthalt“ sucht, der die Erfahrung des Haltbaren gewährt. Den Halt (Hut) für alles Verhalten verschenke die Wahrheit des Seins, welche den ek-sistenten Menschen behüte und behause. Gesetzt, daß die Wahrheit des Seins, wie Heidegger sagt, dem Menschenwesen einen Halt gibt, so muß man annehmen, daß sie selbst trotz ihres zeit-geschichtlichen Charakters etwas Haltbares ist und nicht nur ein sich wandelndes Wahrheitsgeschehen und eine sich wendende Seinsgeschichte.

Im Gewande der Hölderlin-Interpretation wird gleichfalls auf das Bleibende und Heimatliche verwiesen. Das Bleibende ist nichts Über- und Außerzeitliches, sondern eine Erstreckung der Zeit. „Seitdem der Mensch sich in die Gegenwart eines Bleibenden stellt, seitdem kann er sich erst dem Wandelbaren, dem Kommenden und Gehenden aussetzen; denn nur das Beharrliche ist wandelbar. Erst seitdem die ‚reißende Zeit‘ aufgerissen ist in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, besteht die Möglichkeit, sich auf ein Bleibendes zu einigen.“ Noch deutlicher heißt es anläßlich der Auslegung von Hölderlins Satz „Was bleibet aber, stiften die Dichter“, daß das Bleibende nicht ein Unvergängliches und Immerwährendes oder ein Beharren beständiger Anwesenheit sei, so wünschbar solches auch scheinen möge. Vielmehr handle es sich um „Ein“ Bleibendes, und dieses sei ein eigenes Bleiben oder Ruhen im Eigenen, „im Gang an die Quelle“. Von dieser wird gesagt, daß sie der eine Ursprung sei, dem alles heimatliche Wohnen der Erdensöhne entspringe. Das Bleiben sei „ein Gehen in die Nähe des Ursprungs“, und wer in dieser Nähe wohne, erfülle das Wesen des Bleibens. Es bleibt also zwar bei Heideggers „Unterwegssein“, aber so, daß dieses selbst eine Bleibe ist, sofern es einer ursprünglichen Nähe des Seins entspringt. Dem Bleibenden der Quelle des Ursprungs

entspricht ein Unterwegssein zu ihr aus einer Ferne und Fremde, die sich an der Nähe zur Heimat bemißt. Die „Quelle" des Seins, die alles Seiende ursprünglich entspringen läßt, ist paradoxerweise das einzig „Feste", indem sie stets in ihren eigenen Grund zurückgeht, um sich diesen zu „erfestigen". „Dem Ursprung nahe wohnen" bedeutet, ihn aus der Ferne zeigen. Die scheue Näherung des Zeigens bleibt in einer dem ursprünglich Bleibenden angemessenen Ferne. Der Dichter wohnt dem Ursprung nahe, indem er das Ferne zeigt, „das im Kommen des Heiligen naht". Der Denker, kann man ergänzen, indem er das Ferne ansagt, das in der Parusie des Seins sich naht. Der wesentliche Denker ist ein prophetisch begabter Wahrsager.

Der Bevorstand des Todes ist also keineswegs mehr, wie in „Sein und Zeit", die höchste Autorität für die Interpretation des endlichen Daseins, sondern die sterblichen „Erdensöhne" können in der ursprünglichen Sprache des Seins eine Bleibe finden, wenn es ihnen gegeben ist, in der Nähe des Ursprungs zu bleiben und zu wohnen. Es gibt für Heidegger von Anfang an nur *ein* Entweder-Oder: „Sind wir in unserm Dasein geschichtlich im Ursprung — oder berufen wir uns . . . nur noch auf gebildete Kenntnisse des Vergangenen?" Für die Entscheidung dieser Alternative sei ein untrügliches Zeichen, daß „schwer verläßt, was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort" (Hölderlin). Was dieser absolut-geschichtliche Ursprung ist, welcher zugleich ein „Vorsprung" ist, weil er von Anfang an über das Kommende schon entschieden hat, bleibt freilich so dunkel und geheimnisvoll wie das Sein und Seinsgeschick und soll auch in der Anzeige verborgen bleiben.

„Sein und Zeit" hat die Frage nach einer ewigen Wahrheit nur scheinbar beseitigt. In Wirklichkeit hat sie Heidegger neu gestellt, indem er in einer Kehre von der endlichen Zeitlichkeit des Daseins zu einem bleibenden Ursprung hinausdenkt. Der existenzial-temporale Ansatz von „Sein und Zeit" ist damit „aufgehoben". Am Ende ist der Denker Heidegger, der in den Feldwegen von einem „Tor zum Ewigen" spricht, auch heute noch gar nicht so weit entfernt von dem religiösen Schriftsteller Kierkegaard. Denn wer hat, mit Ausnahme Kierkegaards, schon vor hundert Jahren festgestellt, daß, was der Zeit not tut, das Gegenteil ist von dem, was sie fordert, nämlich Reformen und Veränderungen? Sie bedarf eines unbedingt Feststehenden, welches die Zeit zum Stehen bringt, indem es ihr ein Bleibendes oder Ewiges vorhält.

Ineins mit diesen konsequenten Verkehrungen der Analytik des endlichen Daseins zu einem nicht mehr zergliedernden, sondern versammelnden Sagen eines unzerstörbaren Seins modifiziert sich der alle Existenzialien tragende Begriff einer *Fundamentalontologie.*

Sie ist nicht mehr eine die Seinsfrage fundierende Analyse des Daseins, sondern ein Versuch, den verborgenen Grund der Ontologie freizulegen. Denn die traditionellen Prinzipien oder Anfänge der Metaphysik seien noch nicht die letzten Wurzeln des Seienden. Die Metaphysik denke zwar das Seiende *als* Seiendes und insofern im Hinblick auf Sein, sie wisse aber nicht, daß sie die Sicht auf das Sein des Seienden dem verborgenen Licht des Seins selbst verdanke. Es komme deshalb darauf an, durch einen „Rückgang in den Grund der Metaphysik" den Boden zu erfahren, aus dem die Wurzeln des Baumes der Metaphysik, dessen Äste die Wissenschaften sind, sich nähren. In diesem nicht mehr metaphysischen und nicht mehr humanistischen Denken an das Sein soll die überlieferte Metaphysik überwunden werden. Dazu sei es nötig, daß sich der Mensch aus einem „animal metaphysicum" und „rationale", das heißt aus einem grundlegenden Subjekt, in einen „Hirten des Seins" verwandle.

Aber wie soll sich eine so entscheidende Wandlung vollziehen oder vollbringen lassen? Aus eigenem Entschluß, oder aus Eingebung und Gnade, oder aus beiden zumal? Heidegger sagt, im Unterschied zu Nietzsche, über diese entscheidende „Verwandlung" fast nichts, es sei denn, daß der neuzeitliche Wille zum Willen umkehren und „williger" werden müsse. Die verlassene Subjekttivität meldet sich damit unausbleiblich wieder zum Wort, weil auch das wesentliche Denken des Seins ja nicht nur vom Sein „ereignet" wird, sondern auch ein eigenes Verhalten der Aneignung erfordert, das dem Sein entsprechen kann. Heideggers Denken vermittelt zwar nicht den Unterschied von Subjekt und Substanz mit einer Hegelschen Dialektik im Medium des absoluten Geistes und im Hinblick auf einen geschichtlichen Mittler, aber eine zirkelhafte Dialektik ist auch bei ihm die letzte Auskunft, um den Bezug des Seins zum Menschenwesen und das Verhältnis des Daseins zum Sein verständlich zu machen, obwohl, nach seiner eigenen Aussage, gerade hier alle Dialektik scheitere und überhaupt keinen Ort mehr habe. Der Sache nach ändert sich aber nichts, wenn man statt dialektisch zweideutig denkt. Im Denken „des" Seins ist der Genitiv absichtlich zweideutig: das Denken ist „des Seins", insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich „Denken des Seins", insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. „Als das hörend dem Sein gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist".

Eine Dialektik des „Entsprechens", von der man mit Heidegger vermuten kann, daß sie wie jede Dialektik „eine echte philosophische Verlegenheit" ist, ersetzt bei ihm Hegels Dialektik der

Vermittlung, ohne freilich die letztere an begrifflicher Bestimmtheit, geschichtlicher Begründung und phänomenologischer Entfaltung erreichen zu können. Einige Beispiele mögen diese nur verbal suggestive Dialektik der Entsprechung verdeutlichen: Das ankünftige Sein wartet auf uns, so wie wir ihm eine Ankunft bereiten und es erwarten; das Sein gewährt sich uns, so wie wir es wahren; der Behütung durch die Hut des Seins entspricht unsere Berufung zum Wächter und Hirten des Seins, und dem „Einblick" oder „Einblitz" in das, was ist, entspricht der heraklitische „Blick" oder „Blitz" des Seins; die Wahrheit selbst ist eine doppelsinnige Wahrnis des Seins; das Sein ist ein sich Lichtendes und Offenes für ein menschliches Erschlossensein und Geöffnetsein; als ein Lichtendes ist das Sein, dessen Schleier das Nichts ist, zugleich ein Nichtendes; dem „ekstatischen" Charakter des Daseins entspricht der „epochale", das heißt an sich haltende Charakter des Seins; dem Sichversehen des Menschen entspricht das Sichverbergen der Lichtung des Seins; dem Anspruch und ungesprochenen „Worte des Seins" entspricht unser Hörenkönnen und zur Sprache bringen; der Sprache als dem Haus des Seins entspricht die Sprache als Behausung des Menschen; der Seinsgeschichte entspricht unsere Geschichtlichkeit und dem Seinsgeschick unsere Schicklichkeit. Die Philosophie als solche ist gar nichts anderes als „das Entsprechen zum Sein des Seienden". Es gibt also in jedem Fall zweierlei Gründe, Fundamente und Begründungen: das Fundament „Dasein", auf Grund dessen es Sein gibt, und das Fundament „Sein", auf Grund dessen es Da-sein gibt. Und sofern Heidegger das Sein verstehen oder doch sagen will, kann auch sein über- und untermetaphysisches Denken nicht umhin, an dem Menschen und seiner Subjektivität festzuhalten und eine dem Sein entsprechende Verwandlung im Wesen des Menschen und seines Denkens wie seiner Sprache zu fordern.

Der wesentliche Unterschied von „Sein und Zeit" zu den späteren Schriften konzentriert sich somit auf eine subtile Verlagerung des Schwergewichts im Verhältnis von Dasein und Sein. Sie mag zunächst so unbeachtlich erscheinen, wie eine kaum bemerkbare Veränderung im Ton eines Sprechens, in Wirklichkeit verändert sie den Herzton der in Frage stehenden Sache. In „Was ist Metaphysik?" sowie in dem Buch über Kant wird das Verhältnis des Daseins zum Sein als ein eröffnender „Einbruch" der menschlichen Existenz in das Ganze des Seienden charakterisiert, wodurch das Seiende in dem, was und wie es ist, „aufbricht" und sich in seinem Sein offenbart. Später heißt es dagegen, daß sich allererst mit dem sich selber gebenden Sein im Ganzen des Seienden eine „Lichtung" ereigne und öffne, welche die menschliche Ek-sistenz ihrem Wesen

nach möglich mache. In „Sein und Zeit“ verhält sich menschliches Dasein selbständig zum Sein, seinsverstehend; *nach* „Sein und Zeit“ handelt es sich vor allem um einen Bezug des Seins zum Wesen des Menschen, und das an und für sich doppelsinnige und wechselseitige Verhältnis beider wird schließlich am Sein befestigt, das, im Unterschied zum Dasein, nichts Seiendes ist. Nicht mehr das Dasein erschließt primär den Sinn von Sein, sondern das Sein selbst lichtet sich im Da des Menschenwesens. Das Sein ist es, das vor allem positiv Seienden ist, beziehungsweise „west“, so wie das Nichts vor aller Negation eines Seienden durch ein seiendes Dasein nichtet. Formulierungen wie: das Sein „ist“, das Nichts „nichtet“, das Wesen „west“, die Zeit „zeitigt“, die Welt „weltet“, das Ding „dingt“, die Sprache „spricht“, das Ereignis „eignet“, sie bezeichnen nicht nur eine verbale Dynamik, sondern ein eigenes Aus-sich-selbst-sein. Dies gilt auch und vor allem für die Bestimmung des *Seins*. Von uns aus gesehen ist das „da“ des Seins ein menschliches Dasein, ein humanum; vom Sein selbst her gesehen ist dieses humanum die „Ortschaft“ der Wahrheit des Seins, *dessen* da-Sein. Die Humanität wird so einerseits herabgesetzt und andrerseits hinaufgesetzt. Die existenzialen Strukturen des Daseins von „Sein und Zeit“ verwandeln sich in eine Topologie des Seins, dessen unentwegte Er-örterung den „Ort aller Orte“ bestimmen soll, worin sich auch alles fragende Unterwegssein in einer Art Bodenständigkeit aufhebt.

Daß man ein und denselben Sachverhalt von zwei entgegengesetzten Seiten her ansehen kann, wäre aber doch nur eine scheinbare Lösung des in der Dialektik des Entsprechens enthaltenen Problems. Die Möglichkeit eines zweifachen Hinblicks von hier und von dorther würde einen bloßen Einstellungswechsel in der subjektiven Blickrichtung, des Gesichtspunktes, bedeuten und also gerade keine fundamentale Wandlung im Wesen des Menschen. Die vermeintlichen oder wirklichen Unklarheiten und Unstimmigkeiten in Heideggers Formulierungen lassen sich nicht aus einem bloßen Wechsel der Perspektive erklären, sondern damit nur wegerklären. Der dialektische Widerspruch zwischen der existenzialen Analytik des seienden Daseins und der Topologie des nicht-seienden Seins ist vielmehr konstitutiv, weil die „Entsprechung“ von Sein und Dasein ihren Unterschied ja nicht beseitigt, sondern mit einschließt. Im Unterschied zu der absoluten, theologischen Differenz von ewigem Schöpfer und endlichem Geschöpf bedeutet die ontisch-ontologische Differenz von Sein und Seiendem, dieses Kernstück von Heideggers Denken, zwar mehr als den Unterschied und Zusammenhang eines jeden Seienden von und mit seiner Seiendheit

oder Seinsweise, aber auch weniger als eine unbedingte Transzendenz des Seins.

Ein Widerspruch ist aber weder durch eine perspektivische Differenz des Hinblicks noch durch dialektische Entsprechung aufzulösen. Im Nachwort zur vierten Auflage von „Was ist Metaphysik?" heißt es bezüglich der Wahrheit des Seins, daß das Sein „wohl" wese ohne das Seiende, daß niemals „aber" ein Seiendes sei ohne das Sein. In der sechs Jahre später erschienenen fünften Auflage ist das „aber", also die Betonung eines Gegensatzes, weggelassen und das „wohl" durch ein „nie" ersetzt, das heißt der ganze Sinn des Satzes wird in sein Gegenteil verkehrt, und zwar ohne daß diese Veränderung kenntlich gemacht wird. Was würde man zu einem Theologen sagen, der einmal behauptet, Gott wese wohl ohne eine Schöpfung und ein andermal, er könne nie ohne sie wesen? Wie ist es zu erklären, daß ein seine Worte so sorgsam wägender Sprachdenker wie Heidegger an einer so entscheidenden Stelle eine so radikale Veränderung vornimmt? Es kann doch offenbar nur entweder die eine oder die andere Formulierung die wahre und „schickliche" sein. Also, muß man folgern, hat sich Heidegger im Entscheidenden der ontisch-ontologischen Differenz geirrt, als er behauptete, daß sich das Sein dadurch vom Seienden unterscheide, daß zwar Seiendes immer auf Sein angewiesen ist, dieses aber auch ohne ein Seiendes wesen könne. Wie konnte er aber in der Aufstellung einer so fundamentalen These auf so bedenklichen Holzwegen sein?

Eine Antwort auf den Sinn der Veränderung scheint folgende Überlegung nahezulegen. In „Sein und Zeit" wird das Sein zwar als das „transcendens schlechthin" bezeichnet und vom Seienden durchwegs unterschieden, aber keineswegs von ihm abgelöst. Es ist und bleibt „Sein eines Seienden", und ein transcendens ist es, indem sich ein vorausgesetztes Seiendes zu ihm überschreitet. Das ausgezeichnete und einzige Subjekt des Überschreitens ist in „Sein und Zeit" das seiende Dasein des Menschen, das sich als Existenz selbst zur Welt übersteigt. Wenn Heidegger das Sein späterhin in seinem Es-selbst-sein betont, so kann das wohl nur bedeuten, daß er es nötig fand, die ontisch-ontologische Differenz über den Unterschied des Seienden von seiner Seiendheit oder Seinsweise hinauszutreiben, bis zu dem Unterschied beider (des Seienden *und* seiner Seiendheit)[1] vom Sein selbst, um dessen Vorrang sicherzustellen,

[1] Vgl. *M. Müller*, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 1949, S. 75 f. In anderer Weise als Müller hat W. Schulz (Philosophische Rundschau 1953/4, Heft 4, S. 212 f.) den Widerspruch in den Nachworten zur 4. und 5. Auflage von „Was ist Metaphysik" als eine dialektische Identität aufzuklären versucht, um seine Erörterung mit dem lapidaren

nicht zuletzt auch gegenüber dem transzendierenden Dasein, das ehemals den methodischen Vorrang hatte. Das Sein rückt damit

Satz zu beschließen: „Die vierte und fünfte Auflage besagen dasselbe." Gewiß hat Schulz Recht, wenn er betont, daß es widersinnig wäre, über Sein und Dasein so zu reflektieren, als wären sie zwei gegenständlich entgegengesetzte Größen, zwischen denen ein commercium besteht. Aber er hat Unrecht, wenn er ihr „Gegenüber" verkennt, indem er behauptet, daß man über den Bezug zwischen Sein und seiendem Dasein nur von diesem aus reflektieren könne, weil „Sein" gar nichts anderes sei als mein Seinssinn. „Der Sinn des ‚nichtigen Daseins' ist das Nichts, der Sinn des ‚seienden Daseins' das Sein." Von hier aus sei der scheinbare Widerspruch in Heideggers Aussagen über das Verhältnis von Sein und Seiendem zu verstehen und aufzulösen. Beide Aussagen seien, von verschiedenen Seiten her, Aussagen meines „Selbstverständnisses". Dem entgegen ist zu sagen, daß die Ungegenständlichkeit des wesenden Seins wie auch des existierenden Daseins das „Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen" (Der Satz vom Grund, S. 158) so wenig ausschließt, daß dieses Gegenüber von Heidegger geradezu als *das* „Geschick des Seins" bezeichnet wird und andererseits vom Menschen gesagt wird, er *sei* geradezu „der Bezug der Entsprechung" (Identität und Differenz, S. 22). Ohne ein solches „Gegeneinanderüber" könnte es keine Entsprechung geben und Mensch und Sein „einander übereignet" sein. Das Einander schließt ihre Selbigkeit aus und ihren Unterschied ein. Wenn daher Heidegger in der Abhandlung „Zur Seinsfrage" das Wort Sein durchkreuzt hat, um damit die Vorstellung abzuwehren als sei es etwas Ab-solutes, losgelöst für sich Bestehendes, und nicht auf uns Menschen angewiesen und uns „brauchend" (diese *alles tragende* „Vermutung", wird uns von Schulz versichert, sei „richtig"!), so sagt er damit etwas ganz anderes als in Schulz' Auslegung, wonach das Sein nur mein Seinssinn oder auch die „*reine* Bedingung" meiner Macht und Ohnmacht sein soll. Ein Sein, das uns ereignet und sich uns übereignet, das uns in Anspruch nimmt, sich uns zudenkt und zuspricht und Huld verschenkt, kann weder mein bloßer Seinssinn noch ein transzendentalphilosophischer Reflexionsbegriff sein. Es muß inmitten seines Be- und Entzugs an ihm selber ereignend und beanspruchend und vom seienden Dasein des Menschen unterschieden sein. Der interpretierende Scharfsinn scheint aber auf einer gewissen Stufe der Reflexion unfähig zu werden, einen einfachen und evidenten Unterschied innerhalb eines Bezugs anzuerkennen. — Heidegger selbst bezeichnet den unaufhebbaren Unterschied von Sein und Menschenwesen durch das Wort „Entsprechung" und „Übereignung" des Einen an das Andere. Diese zweiseitige Übereignung, die nur noch von ferne an den einseitig existenzialen Begriff vom Dasein als einem „je eigenen" und „eigentlichen" erinnert, beruht ihrerseits in dem „Verhältnis" aller Verhältnisse, das Heidegger erstmals (Vom Wesen der Wahrheit) „Bezugsbereich" und in der Humanismusschrift gleichbedeutend mit „Sein" nannte, weil es, wie das Sein, die Ek-sistenz an sich halte, und das er nun „Ereignis" nennt, ohne jedoch Sein und Ereignis einfachhin gleichzusetzen. Von dem Ereignis ist nichts weiter zu sagen, als das es „eignet". — Schon im Vortrag über „Das Ding" wurde vom „Reigen

in eine zweifelhafte Nähe zum Göttlichen, analog dem „Blick des Seins" und dem „Blitzen des Gottes". Es wird als die „ganz andere Dimension" und als „das schlechthin Andere" zu allem Seienden bezeichnet. Deshalb kann auch das Denken des Seins im Seienden „keinen Anhalt" suchen, vielmehr verschwendet es sich für die Wahrheit des Seins im Opfer, das ein „Abschied vom Seienden" ist. Ähnlich heißt es am Schluß der Platon-Auslegung, man müsse gegen alle Subjektivität des Logos, der Vernunft und des Geistes die Wahrheit des Seins „retten", wozu aber erst die Not einbrechen müsse, in der nicht immer nur Seiendes, sondern das Sein fragwürdig werde. Desgleichen heißt es in der Humanismusschrift, das Denken könne sich nicht noch fernerhin dessen entschlagen, das Sein zu denken, nachdem es (das Sein) sich im jetzigen Weltaugenblick durch die „Erschütterung alles Seienden" ankündige. Was sich so ankündige, sei niemals ein Seiendes. Wie Augustin in einer dramatischen Stelle der Konfessionen das ganze Weltall abfragt, ob irgendwo Gott ist, und vom Himmel und der Erde, dem Meer und der Luft zur Antwort bekommt, sie seien nicht Gott, so sagt auch Heidegger: „Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein" — sie trifft immer nur auf Seiendes[1].

Die in dem Widerspruch der beiden entgegengesetzten Fassungen zum Ausdruck kommende Zweideutigkeit der ontisch-ontologischen

---

des Ereignisses" gesprochen. Die Einheit des „Gevierts" von Himmel und Erde, Sterblichen und Unsterblichen „west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten". „Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens. Deshalb umgreift der Reigen auch die Vier nicht erst wie ein Reif. Der Reigen ist der Ring, der ringt, indem er als das Spiegeln spielt. Ereignend lichtet er die Vier in den Glanz ihrer Einfalt. Erglänzend vereignet der Ring die Vier überallhin offen in das Rätsel ihres Wesens. Das gesammelte Wesen des also ringenden Spiegel-Spiels der Welt ist das Gering. Im Gering des spiegelnd-spielenden Rings schmiegen sich die Vier in ihr einiges und dennoch je eigenes Wesen. Also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt." Man darf sich fragen, ob man dieses denkerische Spiel mit Worten tödlich ernst nehmen kann, ohne vor sich selber komisch zu werden. Während L. Wittgensteins „Sprachspiele" die Sprache als ein unzulängliches Instrument im Hinblick auf wissenschaftliche Genauigkeit prüfen, kreist Heideggers bohrender Ernst um die Sprache als nutzloses Selbstgespräch, „denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*" (Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen 1953, S. 19).

[1] Vgl. das Motto aus Novalis zum Schluß von Heideggers Habilitationsschrift: „Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge."

Differenz bleibt aber trotz der hier versuchten Aufklärung ungeklärt. Die Zweideutigkeit ist sogar unvermeidlich, wenn das Sein weder die Seinsweise eines Seienden noch ein höchstes Seiendes ist und sich trotzdem auf Seiendes soll beziehen können. Augustin konnte auf seine Frage nach dem ganz Andern zu allem Seienden von diesem als einer Schöpfung die Antwort erhalten: wir sind zwar nicht Gott, aber „er machte uns". Eine solche eindeutige Antwort aus dem Glauben an Gottes Schöpfung ist Heidegger als Denker versagt. Trotzdem soll aber das Sein, dieses ganz Andere zum Seienden, sich selbst ins „Da" eines seienden Daseins lichten und geben. Wie ist es aber möglich zu denken, oder gar zu „erfahren", daß das Sein das Sein eines *Seienden* gibt und gewährt, wenn es selbst, in seinem nichtseienden Sein an seiner Gabe ontologisch nicht teilhat und nicht, wie der christliche Gott, aus Liebe zum Menschen, sich selbst als Mensch inkarniert und hingibt? Und wie soll andrerseits unser Denken dem Sein „helfen", es „retten" und für es „sorgen" können und sogar ein neues Seinsgeschick „veranlassen", wenn es sich selbst nur der Gunst und Hut eines es behütenden Seins verdankt, von dem es „zugedacht" und „zugeschickt" ist? Bedarf die „Wahrheit des Seins" in derselben Weise und im selben Maße eines sie wahrenden Daseins wie umgekehrt dieses des Seins? Ist das „Es", welches „gibt", so hilflos, daß es des Menschen als eines Wächters, Hirten und Waldhüters bedarf, um sich nicht im eigenen Wald zu verirren? Oder ist das Sein nicht vielmehr wesentlich unbedürftig und unangewiesen auf unser dürftiges Menschenwesen? Wenn irgendwo, so scheint die strenge Entschiedenheit von Heideggers Denken in dieser wesentlichsten aller philosophischen und theologischen Fragen merkwürdig unentschieden, so unentschieden wie die Frage am Schluß des „Feldwegs", ob es Gott oder die Welt oder die Seele ist, in denen das Sein anspricht.

Heideggers Selbststilisierung zu einem Hirten, Denker und Sager des „Seins" und, ineins damit, zu einem Hüter des „Abendlands", geht Hand in Hand mit einer Bescheidenheit, die so zweideutig ist wie die überlegene Anerkennung, daß die bisherige Epoche der Seinsvergessenheit, die von Platon bis Nietzsche reicht, zwar auf ihre Art groß und bedeutend war, aber die verborgene Wahrheit des Seins nie bedacht und befragt habe.

II

GESCHICHTE, GESCHICHTLICHKEIT UND SEINSGESCHICK

In einem Vortrag über die Zeit aus dem Jahre 1924 erklärte Heidegger, daß der Philosoph von Gott nichts wisse und folglich auch nichts von der Ewigkeit. Der Philosoph glaube nicht und wenn er nach der Zeit frage, dann sei er „entschlossen, die Zeit aus der Zeit zu verstehen". Auch das griechisch gedachte Immer-Seiende, das so aussehe wie Ewigkeit, sei in Wirklichkeit ein bloßes Derivat des Zeitlichseins. Diesem ersten Entwurf des Problems der Zeit ist Heidegger treu geblieben, obwohl er heute den Gegensatz von Zeitlichkeit und Ewigkeit vielleicht nicht mehr so eindeutig formulieren würde, weil auch das jähe und jeweilige Seinsgeschick etwas Selbiges und Sichgleichbleibendes zeige. Die „Kehre" in der Frage nach der Zeit[1] ist jedoch keine Abkehr von „Sein *und* Zeit" sowie von „Dasein" *und* „Geschehen", sondern verkehrt nur das Woher ihrer möglichen Begründbarkeit. In „Sein und Zeit" wird die geschichtliche Zeit vom sogenannten Geschehen des endlichen Daseins her begründet, *nach* „Sein und Zeit" vom Sein selbst her als einem Seinsgeschehen. In beiden Fällen ist das, was „ist", ein zeitgeschichtliches Geschehen, dem sprachlich die vielen Verbalisierungen Ausdruck geben. Heidegger denkt das Sein in der Tat aus der es bergenden und verbergenden Zeit, als ein geschichtlicher Denker „in dürftiger Zeit". Ihr Darben besteht darin, daß sie in einem doppelten Mangel steht: „im Nichtmehr der entflohenen Götter und Nochnicht des Kommenden". Angesichts dieser Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter fragt sich Heidegger, ob das Sein noch einmal eines Gottes fähig werde. Als eine dürftige Zeit hat die Zeit also offenbar doch etwas mit Gott und Göttern zu tun, wennschon nicht mit einer zeitlosen Ewigkeit.

---

[1] Was uns in Heideggers bisherigen Veröffentlichungen fehlt, ist nicht so sehr der zweite Teil von „Sein und Zeit", als der im ersten Teil (S. 39) geplant gewesene dritte Abschnitt über „Zeit und Sein", der die Kehre von „Sein und *Zeit*" zu „Zeit und *Sein*" hätte bringen sollen.

Was immer der singulare Gott und die vielen Götter des Dichters Hölderlin oder gar die „Göttlichen" des „Gevierts", die nur eine der vier Weltgegenden sind, philosophisch bedeuten mögen, Heidegger denkt auf ein Kommendes hin, auf die erwartete Parusie des Seins, welche das Heile und Heilige eröffnen und in ihm so etwas wie einen Gott ermöglichen soll.

Wir sind zufolge der heutigen Redeweise gewohnt, solch ein epochales und eschatologisches Denken auf die Zukunft hin als ein „geschichtliches" zu bezeichnen, obwohl der ursprüngliche und natürliche Sinn von Geschichte das genaue Gegenteil eines solchen Futurismus meint. Die griechischen Historiker verstanden unter Historie ein Erkunden des Geschehenen, wobei sie voraussetzten, daß die Natur des Menschen in allem Wandel der zufällig zufallenden Geschicke im Wesen dieselbe bleibt. Das, was ist, ist dasselbe, was auch schon war und wiederum sein wird. Wenn Heidegger dagegen als ein moderner, nachchristlicher Denker von der menschlichen Existenz als einer geschichtlichen spricht und auf Grund einer Wende im Seinsgeschick einen Wandel im Wesen des Menschen erwartet, so setzt er voraus, daß es eine immer gleiche Natur des Menschen überhaupt nicht gibt. Der Mensch ek-sistiert, indem er auf etwas hin unterwegs ist. Demgemäß ist auch Heideggers Denken kein östliches Meditieren und kein griechisches Erschauen des immer gleichen Seins, sondern ein geschichtlich bedingtes, neuzeitlich-wollendes Unterwegssein.

Die Bewegung seines Denkens ist durch ein Woher und Wohin und vor allem durch ein Wogegen bestimmt, das die Bewegung in Gang bringt. Das Woher seines „anfänglichen" und zugleich „künftigen" Denkens ist der griechische Ursprung der abendländischen Überlieferung; das Wohin ist das Äußerste oder Eschaton einer ankommenden Weltwende; das Wogegen der Verfall des geschichtlichen Ursprungs in unser Heute. Anfang und Ende, das Früheste und das Späteste, sind *ein* doppeldeutiges „Einst", weil das Früheste des Anfangs das Späteste des Endes im voraus entscheidet und überholt. Die Geschichte des Seins, heißt es in der Abhandlung über Anaximander, versammle sich in diesem Abschied seines bisherigen Wesens und bislang verhüllten Geschicks in einer geschichtlichen „Eschatologie des Seins". Der unmittelbare Ausgangspunkt von Heideggers voraus- und zurückblickendem Denken ist aber die Erfahrung des Heute. Es ist der Verfallscharakter unserer Zeit, der sein wesentlich-geschichtliches Denken auf die Zukunft hin orientiert und es zugleich als ein abbauendes und von Hegels Gipfel der abendländischen Metaphysik herabsteigendes motiviert. Im Prinzip sind jedoch Hegels konstruktiver Fortschritt und Aufstieg und Heideggers destruktiver Rückschritt und Abstieg nicht

verschieden. Beide bewegen sich in derselben modernen Verstiegenheit eines geistes- und seinsgeschichtlichen Historismus, indem sie das Absolute des Geistes, beziehungsweise das Sein, historisieren. Der Zeitgenosse Napoleons dachte seine Vollendung der europäischen Geschichte des Begriffs als die erreichte Fülle eines unentwickelten Anfangs; der Zeitgenosse Hitlers denkt dieselbe Geschichte des abendländischen Geistes als einen sich vollendenden Hervorgang des Nihilismus.
Die Erfahrung des Zuendeseins der bürgerlich-christlichen Welt ist bereits unmittelbar nach Hegels Vollendung von Marx und Kierkegaard proklamiert worden. Ihre entgegengesetzte, aber zusammengehörige Kritik der Gegenwart ist in Heideggers historischem Bewußtsein unausdrücklich lebendig. Der „Augenblick" Kierkegaards ist, in enttheologisierter Gestalt, auch für Heideggers Verständnis der Geschichte entscheidend, und seine Konstruktion der bisherigen Geschichte des Abendlandes ist, wie die des Hegelianers Marx, die Konstruktion einer „Vorgeschichte" vor einer kommenden Weltwende. Wie alle radikalen Kritiker des neunzehnten Jahrhunderts denkt Heidegger am äußersten Rande einer nur eben n o c h bestehenden Überlieferung, die er von Grund aus in Frage stellt. Zugleich bewegt sich aber sein Denken doch ausschließlich innerhalb ihrer. Das Seinsgeschick beschränkt sich auf die frühe und späte Geschichte des Abendlandes, als habe das universale Sein als solches und im ganzen für den Okzident eine Vorliebe. Wenn Heidegger aber vom Okzident und Abendland spricht, denkt er, unter Umgehung des Christentums, vorzüglich an die Ursprünge und Anfänge des Abendlandes im Griechentum. „Griechisch", das sei nicht nur eine völkische Eigenart, sondern die „Frühe des Geschicks", als welches das Sein selbst sich im Seienden lichtet und „ein Wesen des Menschen in Anspruch nimmt", aber eben doch nur *ein* bestimmtes, geschichtliches Wesen unter andern Wesensmöglichkeiten, von denen Heidegger absieht. Auch das Sein kann sich in dieser geschichtlichen Konzeption der historischen Relativität nicht entziehen.
In dem Bemühen, einzig und allein die denkerische Geschichte des Abendlandes neu zu durchleuchten und auf die Waage zu stellen, war Heidegger ursprünglich von Dilthey ausgegangen. „Sein und Zeit" sollte dem Werke Diltheys dienen. In Wirklichkeit hat Heidegger gegen Diltheys historischen Sinn gedacht und das von ihm gestellte Problem einer philosophischen Überwindung des Historismus dadurch scheinbar gelöst, daß er es radikalisierte und eben dadurch eliminierte. Heidegger hat Diltheys historischen Relativismus auf die Spitze getrieben, indem er ihn auf die unbedingte Geschichtlichkeit des je eigenen, endlichen Daseins zurückführte.

Ein Dasein, das nicht nur „in“ der Zeit ist und nebenbei eine Geschichte „hat“, sondern im Wesen zeitlich und geschichtlich *existiert*, ist nicht mehr relativ auf Zeit und Geschichte. Diese existenzial verabsolutierte und am „Sein zum Ende“ befestigte Geschichtlichkeit soll die „vulgäre“ Geschichte der Welt erst möglich und verständlich machen. Aber auch diese existenzial interpretierte Geschichtlichkeit ist noch nichts Letztes. In Heideggers späteren Schriften wird sie von einem „Seinsgeschick“ her gedacht, das als eine allerletzte Instanz auf nichts anderes mehr relativ ist, auch nicht auf eine zum nichtigen Ende entschlossene Existenz. Durch diese Verunklärung der Geschichte, die Hegels historischen Sinn mit Kierkegaards Begriff vom entscheidenden Augenblick kreuzt, trägt Heidegger das moderne Problem des Historismus in das „bisherige“ und „künftige“ Wesen des Seins selber hinein. Auch die Wahrheit wird zu einem „Wahrheitsgeschehen“, das sich von Zeit zu Zeit, in „jähen Epochen der Wahrheit“ wendet[1]. Die Wahrheit des Seins hat aber nicht mehr, wie bei Hegel, die Tendenz, sich immer reicher zu einem „Geisterreich“ zu entwickeln, sondern die umgekehrte Tendenz, sich immer mehr zu entziehen.

Die Zeit wird in „Sein und Zeit“ als die Zeitlichkeit des menschlichen Daseins verstanden. Das Sein des Daseins findet seinen „Sinn“ in der Zeitlichkeit. Die zeitliche Existenz ist zugleich der Ort für das Problem der Geschichte und die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit. Diese existenzial interpretierte Geschichtlichkeit ist ursprünglicher als das, was man gemeinhin Geschichte nennt, wobei man an weltgeschichtliche Ereignisse denkt. Weltgeschichte ist vielmehr fundiert in dem „Geschehen des Daseins“, das sich in den drei Erstreckungen der Zeitlichkeit zeitigt. Primär geschichtlich ist das Dasein als In-der-Welt-Sein; sekundär geschichtlich ist das in der Zeit und Welt „innerzeitig“ und „innerweltlich“ Seiende und Begegnende der Ereignisse, die in einem engeren Sinn das „Welt-Geschichtliche“ sind. Dieses ist nur geschichtlich, weil und sofern es in das Geschehen des welthaften Daseins hereinsteht. Und weil das Dasein des nach dem Sein Fragenden ein geschichtliches ist, kann auch die Seinsfrage nur

---

[1] Vergleiche dazu *G. Krüger*, M. Heidegger und der Humanismus, Studia philosophica 1949, Seite 126 f. In Heideggers Urteil ist selbst Hegels geschichtliches Denken der vulgären Weltzeit verhaftet. Der „Geist“ fällt zwar bei Hegel wesentlich in die Zeit, um sich in ihr zu entfalten, er selbst ist aber nicht zeitlich. Die Zeit hat keine Macht über den „Begriff“, sondern dieser ist die Macht der Zeit, und die wahre Zeit ist bei Hegel die aristotelisch verstandene Gegenwart als kreisende Ewigkeit. Im Gegensatz zu Hegel sagt Heidegger, der Geist falle nicht erst in die Zeit, sondern existiere als ursprüngliche Zeitigung der Zeitlichkeit.

geschichtlich und historisch gestellt werden. Weil aber ferner menschliches Dasein dazu neigt, seiner geschichtlichen Welt und Tradition wie etwas Vorhandenem zu verfallen, entwurzelt die bloße Bewahrung der Tradition die echte Geschichte und bedarf es zu ihrer Aneignung einer Destruktion der bestehenden Überlieferung; sie „wiederholt" für die Zukunft die unausgeschöpften Möglichkeiten des Gewesenen.

Im fünften Kapitel des zweiten Abschnitts von „Sein und Zeit" wird sodann die Frage nach der Geschichtlichkeit, in der Abgrenzung von dem „vulgären" Verständnis der Geschichte als Weltgeschichte, existenzial-ontologisch genauer entwickelt. Der alles bestimmende Leitfaden für die existenziale Konstruktion der Geschichte ist der Entwurf eines eigentlichen „Ganz-sein-könnens" des menschlichen Daseins. Es kann nur ganz sein, wenn es den Ausstand und Bevorstand des Todes als des Endes vorwegnimmt und in die Existenz hereinnimmt. Das existenzial zu verstehende, aber auch existenziell zu bezeugende „Sein zum Tode" soll der verborgene Grund nicht nur der ursprünglichen Zeitlichkeit, sondern auch der Geschichtlichkeit sein. Das Freisein für den Tod als das endliche Eschaton soll dem Dasein „das Ziel schlechthin" geben. Die zeitliche Erstreckung in die ankünftige Zukunft dieses endlichen Ziels erhält damit einen prinzipiellen Vorrang vor den andern Dimensionen der Zeit. In der zum noch ausstehenden Ende „vorlaufenden" Entschlossenheit des faktischen Daseins, das sich sein Erbe selbst überliefert und sich selbst übernimmt, konstituiert sich zugleich mit der eigentlichen Zeitlichkeit auch die eigentliche Geschichtlichkeit und geschichtliches Schicksal. Von ihm unterscheidet Heidegger das „Geschick", ein Wort, das „Sein und Zeit" in der engeren Bedeutung von „Mitgeschehen" im Mitsein mit andern fixiert, während es später, in der Rede von einem Seinsgeschick, diese besondere Bedeutung wieder verliert. Wesentlicher als jedes Geschick mit andern ist in „Sein und Zeit" das *Schicksal* und sein Bezug zur eigenen *Entschlossenheit*. Die entschlossene Vorweg- und Hereinnahme des Todes in die Existenz stößt diese in ihre Endlichkeit, erschließt dem existierenden Dasein seine wesentliche „Situation" und macht es allererst schicksalsfähig. Entschlossen „im modus des Schicksals" existieren heißt „im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein". Das Schicksal ist das „Da" des „Augenblicks" und dieses das eigentliche Heute. Entschlossenheit, selbstgewähltes Schicksal und geschichtliche Situation bilden somit in Heideggers Analyse einen einheitlichen Strukturzusammenhang, der an der entschlossenen Freiheit zum Tode befestigt ist. „Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein *zukünftig* ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zu-

rückwerfen lassen kann . . ., kann . . . die eigene Geworfenheit übernehmen und *augenblicklich* sein für ‚seine Zeit'. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich." In diesen Sätzen faßt Heidegger den wesentlichen Gehalt der Analysen der „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit" zusammen.

Es erhebt sich die Frage: läßt sich die Weltgeschichte, wie sie der abendländische Mensch von den Perserkriegen an bis zum letzten Weltkrieg tausendfältig erfahren und ausgestanden, bedacht, berichtet und philosophisch ausgedacht hat, in diesem eigenwilligen Entwurf der Geschichte aus dem je eigenen „Sein zum Ende" wiedererkennen? Macht diese existenziale Interpretation der Geschichte aus der Geschichtlichkeit des endlichen Daseins verständlich, was wir gemeinhin Geschichte nennen? Verbindet uns die Erfahrung des Sterblichseins, ohne die es auch keine Freiheit zum Tode gäbe, nicht vielmehr mit der Natur alles Lebendigen? Und bleibt der Übergang von der endlichen Zeitlichkeit eines vor dem Tode auf sich selbst vereinzelten Daseins zur allgemeinen Geschichte nicht ein Sprung, der die gemeinsamen Geschicke der Geschichte, anstatt sie zu erhellen, nur überspringt?

Die Anführungszeichen, in die Heidegger in dem obigen Zitat „seine Zeit" setzt, sollen vermutlich darauf hinweisen, daß es sich dabei nicht um einen beliebigen „Einsatz" für ein sich momentan aufdrängendes zeitgenössisches Heute handelt, sondern um die entscheidende Zeit eines echten Augenblicks, dessen Entscheidungscharakter sich aus dem Unterschied von vulgärer und existenzialer Zeit und Geschichte ergibt. Aber wie vermag man im gegebenen Fall eindeutig zu unterscheiden, ob die Zeit der Entscheidung ein „ursprünglicher" Augenblick ist oder nur ein aufdringliches „Heute" im Lauf und Verlauf eines Weltgeschehens? Die Entschlossenheit, die nicht weiß, wozu sie entschlossen ist, gibt darauf keine Antwort. Es ist schon mehr als einmal geschehen, daß sehr Entschlossene sich für eine Sache einsetzten, die den Anspruch erhob, schicksalhaft und entscheidend zu sein, und die doch vulgär und des Opfers nicht würdig war. Wie soll man überhaupt innerhalb eines durchaus geschichtlichen Denkens die Grenze ziehen können zwischen dem „eigentlichen" Geschehen und dem, was „vulgär" geschieht, und eindeutig unterscheiden können zwischen dem selbstgewählten Schicksal und den nicht gewählten Geschicken, die über den Menschen hereinbrechen oder ihn zu einer momentanen Wahl und Entscheidung verführen? Und hat sich nicht die vulgäre Geschichte an Heideggers Verachtung für das bloß heute Vorhandene deutlich genug gerächt, als sie ihn in einem vulgär entscheidenden Augenblick dazu verführte, unter Hitler die Führung

der Freiburger Universität zu übernehmen und das entschlossene eigenste Dasein in ein „deutsches Dasein“ überzuführen, um die ontologische Theorie der existenzialen Geschichtlichkeit auf dem ontischen Boden des wirklich geschichtlichen, das heißt politischen Geschehens zu praktizieren?

Heideggers Rektoratsrede von 1933 über „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ bezeugt die zweideutige Verwirrung von wirklicher Geschichte und eigentlichem Geschehen des Daseins eindeutig. Der Denker erwartete von der nationalsozialistischen Bewegung „eine völlige Umwälzung des deutschen Daseins“, also offenbar dasselbe, was er in späteren Schriften einen Wandel im Wesen des Menschen nennt. Die Sprache dieser Rede (Existenz und Entschlossenheit, Dasein und Seinkönnen, die Auslegung dieses Könnens als eines Schicksals und Müssens, die Versteifung auf das je eigene, deutsche Seinkönnen) ist durchaus den Begriffen von „Sein und Zeit“ entnommen und zugleich dem Vokabular der politischen Bewegung[1]. Das Ganze ist eine politisch gewordene Existenzphilosophie des Umbruchs und Aufbruchs. Fast gleichzeitig mit Heideggers Aufruf zum „Wehrdienst“ und „Wissensdienst“ ist K. Barths Besinnung auf die „Theologische Existenz heute“ erschienen. Barth ist kein „deutscher Christ“ geworden, sondern christlicher Theologe geblieben, mit einem unbeirrbaren Sinn für das, was wirklich geschah, um „nach wie vor“ eine nicht bloß zeitgeschichtliche Wahrheit des Glaubens zu verkünden — „vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahmen . . . etwa wie der Horengesang der Benediktiner ... auch im Dritten Reich zweifellos . . . ordnungsgemäß weitergegangen ist.“ Dank dieser überlegenen Freiheit von der Macht der Zeit konnte Barth auch die vielfachen Gründe und Hintergründe der „geradezu verblüffenden Widerstandslosigkeit“ gegenüber dem Ansturm der politischen Bewegung verstehen und dazu bemerken, daß sich eine tief philosophische Begründung der Ereignisse am sichersten zu finden pflegt, wenn man sich aufs gründlichste von der „Wirklichkeit“ hat überrennen lassen. Warum sollte aber solch ein freier Abstand zum Geschehen der Zeit, der für den Theologen recht ist, nicht auch billig sein für den, der nicht „glaubt“, sondern „denkt“ — es sei denn, man ist entschlossen, die Zeit aus der Zeit zu verstehen, ohne einen philosophischen Maßstab für die Beurteilung des Geschehens.

---

[1] Siehe dazu vom *Verfasser:* »Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger«, in: Les Temps Modernes, Nov. 1946 und August 1948, und: Gesammelte Abhandlungen, 1960, Kapitel III, S. 117 ff.

Es war nötig, an Heideggers Rektoratsrede zu erinnern, nicht weil das politische Handeln je mit dem philosophischen Denken ineins fallen könnte, sondern weil das Denken unter Umständen praktische Konsequenzen zeitigt, in denen sich bestimmte Voraussetzungen dieses Denkens selbst exponieren. Was sich in Heideggers Aufruf offenbart, ist eine entschiedene Bereitschaft, an das geschichtliche Schicksal als solches zu glauben. Der „Augenblick" schien gekommen, wo eigentliche Geschichte, ein Seinsgeschick im emphatischen Sinne geschah und wo man augenblicklich sein mußte. Von Platons Frage nach dem gerechten Staatswesen ist bei Heidegger keine Rede. Er denkt in verwirrter und verwirrender Weise „geschichtlich" und zugleich völlig unpolitisch, weil sich sein geschichtliches Denken kritiklos verstiegen hat.

Heidegger hat freilich auch für diese, mit dem Pathos der Entschlossenheit zusammenstimmende Fehlentscheidung für eine bestimmte geschichtliche Bewegung dreizehn Jahre später eine philosophische Begründung und Rechtfertigung gegeben. In den „Holzwegen" wird uns gesagt, daß und warum, was geschichtlich heraufkommt, „notwendig" mißdeutet werden müsse. Das Sein entzieht sich nämlich gerade dann, wenn es sich in das Seiende entbirgt, und beirrt so das Seiende; gehört doch die „Irre" überhaupt mit zum Wesen der Wahrheit! Dies gilt auch und vor allem für das Seiende der Geschichte. Ihr „Wesensraum" ist geradezu ein Bereich der Irre. Denn Weltgeschichte geschieht, wenn das Sein in dem, was es schickt, mit seiner Wahrheit an sich hält. Heidegger nennt dieses Ansichhalten mit einem griechischen Wort den „epochalen" Charakter des Seins. Ihm zufolge wird, was geschichtlich geschieht, mißdeutet, nicht aus persönlichem Fehlurteil, wofür der Einzelne verantwortlich wäre, sondern „notwendig", zufolge eines Seinsgeschicks. Es ist das Sein selbst, das sich in der seienden Geschichte zurückhält und verbirgt. Das „Sichversehen" des Menschen „entspricht" so dem „Sichverbergen" des Seins. „Durch diese Mißdeutung hindurch wartet das Geschick ab, was aus seiner Saat wird. Es bringt die, die es angeht, in die Möglichkeit des Geschicklichen und Ungeschicklichen." Heideggers Ungeschicklichkeit erhält dadurch eine tiefere Bedeutung ohne jegliche Ironie. Seine „Führung" der Freiburger Universität beanspruchte, selbst „geführt" zu sein von der „Unerbittlichkeit" eines geschichtlichen „Auftrags", der „das Schicksal des deutschen Volkes in das Gepräge seiner Geschichte zwingt"[1]. Desgleichen war aber auch die Mißdeutung

[1] Siehe Heideggers Rektoratsrede (Breslau 1933) über „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität". Vergleiche dazu G. Schneebergers „Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie", Bern 1960, S. 13 ff. Nur an einer Stelle der Aufzeichnungen aus den Jahren 1936—1946 (Vorträge

der „Herrlichkeit" des deutschen Aufbruchs vom Sein selbst zugeschickt, und über das Seinsgeschick hinaus gibt es keine weitere Instanz, an die der Mensch appellieren könnte und dürfte. Auch die Führung des Dritten Reiches wird in einer später veröffentlichten Kritik des gegenwärtigen Zeitalters[1], die aus dem Jahre 1939 stammt, „seinsgeschichtlich" begründet. Nicht etwa nur der totale Staat ist eine Verirrung, sondern die „Erde" sei zur „Unwelt der Irrnis" geworden — „sie ist seynsgeschichtlich der Irrstern" — innerhalb welcher Unwelt die Führer die notwendige Folge dessen sind, daß das Seiende in die Weise der Irrnis übergegangen ist. Nur diejenigen, die noch nicht wissen, „was ist", werden sich darum über die Willkür und den Herrschaftsanspruch der Führer entrüsten, während die Wissenden eine solche „moralische Entrüstung" als „die fatalste Form der ständigen Würdigung" und des Befangenseins im Ärgernis durchschauen. Heidegger, der weiß, was ist, entrüstet sich nicht auf eine so untergeordnete Art, sondern sieht ein, daß der total geplante und geführte Staat, mitsamt der Schrifttumsführung und einer ebenso planmäßig gelenkten Menschenerzeugung, die geschichtlich notwendige Folge der Seinsverlassenheit ist. — Man fragt sich, ob eine so totale Behauptung das Ergebnis einer geschichtlichen Erkenntnis und eines philosophischen Denkens ist, oder nicht vielmehr die Übersetzung der Lehre vom Sündenfall in das Verfallen an die Welt des Seienden. Wenn Christen glauben, daß alle Übel dieser Welt die notwendige Folge der Gottverlassenheit und Gottvergessenheit sind, so ist das verständlicher, als wenn ein Denker die Irrnis des Weltalters aus einem Seinsgeschick herleitet und dessen „Geschichte" zum absoluten Maßstab nimmt.

Geändert hat sich seit „Sein und Zeit" nicht der Glaube an die Geschichte als Schicksal, sondern ihre Begründung. Während in „Sein und Zeit" gesagt wird, daß die Seinsfrage nur geschichtlich gestellt werden könne, weil das fragende *Dasein* des Menschen von geschichtlicher Art ist, heißt es in der Humanismusschrift umgekehrt, das Denken des Seins sei geschichtlich, weil es die Geschichte des *Seins* gebe, in die das Denken als Andenken dieser Geschichte, von ihr selbst ereignet, gehört. In „Sein und Zeit" erfolgt die Be-

---

und Aufsätze, S. 90) hat Heidegger, obgleich nur mittelbar, nämlich im Hinblick auf die nationalsozialistische Führung, auch seine eigene Übernahme des „Auftrags" mit in Frage gestellt. Weil nämlich der Wille zum Willen jedes Ziel an sich leugne, aber gleichwohl nicht als die Anarchie der Katastrophe, die er ist, erscheinen dürfe, legitimiere er sich mit der Rede vom „Auftrag" und „Schicksal". Späterhin wird aus dem von einem geschichtlichen Schicksal Beauftragten ein vom Sein und der Sprache „Gebrauchter", der hörend in das „Ereignis" gehört.

[1] In: E. Barlach, Darmstadt 1951.

gründung der Geschichte aus der Zeitlichkeit unseres eigensten zeitlichen Daseins, *nach* „Sein und Zeit" aus dem ganz andern Sein selbst, das über und hinter allem Seienden west und die wesentlichen Geschicke uns zuschickt, so daß sich der Ort und Sinn von Geschichte und Schicksal umorientieren und modifizieren. Geschichte entspringt eigentlich schon mit dem „es gibt" des sich gebenden und schickenden Seins. „Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt", beziehungsweise versagt. Die Geschichte geschieht nicht zuerst als ein ereignisreiches Geschehen, sondern sie west als das einfache und wesentliche „Geschick der Wahrheit des Seins" aus diesem, das heißt, sie ist zuerst und zuletzt der Hervorgang des Verborgenen in die Wahrheit als Unverborgenheit. Als eine unbedingte Urgeschichte des Seins wird die Geschichte nicht nur undatierbar, sondern auch unerkundbar und unerkennbar. Geschichte ist selten, nämlich immer nur dann, wenn sich jäh ein Geschick der Wahrheit des Seins ereignet.

Gemäß dieser Verlagerung des Problems der Geschichte vom seienden Dasein zum Sein will Heidegger nicht mehr aus eigener Entschlossenheit augenblicklich sein für seine Zeit, sondern seine Entschlossenheit zum Schicksal einstimmen in den „Wesensgang" eines Weltgeschicks und in den „Weltaugenblick" einer „Weltnot". Der weltgeschichtliche Augenblick verweist nun letzten Endes auf einen „Blick des Seins", dem ein „Einblick in das, was ist" entspricht. Heideggers Einblick formuliert aufs neue, was schon seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts bis zu Nietzsche und Léon Bloy in ganz Europa mit wachsender Eindringlichkeit gesehen und gesagt worden ist. Das Neue daran ist, daß er die Bewegung des Nihilismus als die Grundbewegung der gesamten Geschichte des Abendlandes behauptet und dieses angebliche Grundgeschehen philosophiegeschichtlich in ein System bringt, indem er alle Erscheinungen eines fortschreitenden Verfalls auf ihren ungreifbaren Ursprung aus dem ursprünglichen Verfallen an das Seiende, im Vergessen des Seins, zurückführt. Im scheinbaren Einvernehmen mit dem Weltgeist als dem Geschick des Seins läßt Heidegger die Weltgeschichte als Verfallsgeschichte vor sich gehen, wobei er, wie Hegel[1] — der „einzige Denker des Abendlandes, der die Geschichte

---

[1] Schon Heideggers Habilitationsschrift über Duns Scotus schließt mit einem Hinweis auf die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit Hegels historischer Weltanschauung des lebendigen Geistes. Ganz hegelisch heißt es dort: „Der Geist ist nur zu begreifen, wenn die ganze Fülle seiner Leistungen, das heißt seine *Geschichte*, in ihm aufgehoben wird, mit welcher stets wachsenden Fülle in ihrer philosophischen Begriffenheit ein sich fortwährend steigerndes Mittel der lebendigen Begreifung des absoluten Geistes Gottes gegeben ist." Mit diesem Begriff des lebendigen

des Denkens denkend erfahren hat" — das Gewesene im blendenden Licht seiner angeblich notwendigen Folgen rückläufig interpretiert und die denkerische Geschichte des Seins, die Geschichte der Metaphysik, mit der Geschichte der Welt bruchlos vereint. Seinsgeschichtliches Denken und das Wesen der Weltgeschichte müssen sich durchaus entsprechen, so wie für Hegel die Geschichte der Philosophie und die Philosophie der Geschichte im Wesen dasselbe sind, wenn das Denken einem Geheiß des Seins entspricht, das seinerseits ein geschichtlich-geschickliches ist. Die Seinsfrage, hieß es 1935 in der Vorlesung zur „Einführung in die Metaphysik", sei eine der wesentlichen Bedingungen für eine ursprüngliche Welt geschichtlichen Daseins und „damit für ein Übernehmen der geschichtlichen Sendung unseres Volkes der abendländischen Mitte". Und weil Heideggers „eigentlicher Angriff" der „Grundstellung des abendländischen Geistes" gilt, nämlich der „Scheidung von Sein und Denken" (Einführung in die Metaphysik, S. 89) und er selber annimmt, daß das wesentliche Denken und seine Geschichte im Geschick des Seins beruhe und ihm entspreche, ist für ihn die Geschichte des Denkens „die Beschickung des Wesens des Menschen aus dem Geschick des Seins" (Der Satz vom Grund, S. 143 ff.). Auch die technische Welt der sich vollendenden Neuzeit sei nichts vom Menschen Gemachtes, sondern in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der Wahrheit des Seins. Sie gründet in der sich jetzt vollendenden Geschichte der Metaphysik, die aber ihrerseits nicht auf dem „Ladentisch des historischen Vorstellens" aufgereiht sei, sondern einem je und jäh wechselnden Geschick des Seins selber entspringe. Desgleichen dürfe man den Kommunismus[1] nicht allzu

---

Geistes soll sich ein Einblick eröffnen in die innere Zusammengehörigkeit von Geschichte und Philosophie, Veränderung und absoluter Geltung, Zeit und Ewigkeit.

[1] Der Marxist *G. Lukacs* hat in einer Besprechung von Heideggers Humanismusschrift (Sinn und Form, Berlin 1949) zu Heideggers Würdigung des Kommunismus Stellung genommen. Heidegger stelle das Verhältnis von vulgärer und eigentlicher Geschichte auf den Kopf, indem er die wirklich seiende Geschichte in eine mythifizierte Pseudogeschichte des Seins verwandle. Der Gegensatz von traditioneller Metaphysik des Seienden und dem anfänglichen Denken des Seins wiederhole nur den für das Zeitalter des Kapitalismus charakteristischen Zwiespalt von „Zivilisation" und „Kultur" (Spengler) oder von „Geist" und „Seele" (Klages). Heidegger erkenne zwar die innere Zusammengehörigkeit der privaten und öffentlichen Sphäre des modernen Lebens, die beide gleich weit entfernt sind von einem wesentlichen Menschsein, er versuche aber einen illusorischen Ausweg in eine dritte Dimension, die unter dem Titel „Sein" ins namenlose Nichts führe. Die soziale Realität bleibe daher dem „wesentlichen" Den-

kurzsichtig als eine politische Weltanschauung beurteilen, sondern müsse ihn als ein Seinsgeschick verstehen. Denn wie immer man zu ihm Stellung nehme, „seinsgeschichtlich“ stehe fest, daß sich in ihm ausspreche, was weltgeschichtlich ist. Dieselbe seinsgeschichtliche Sanktionierung hat Heidegger freilich, einige Jahre früher, dem Nationalsozialismus zuteil werden lassen. Und warum auch nicht, wenn nämlich die wechselvolle Weltgeschichte jeweils aus dem Wesen einer „Seinsgeschichte“ entspränge und nur ein seinsgeschichtliches Denken, aber weder eine materialistische noch eine christliche oder humanistische Metaphysik denkend erreichen könne, was in einem erfüllten Sinn von Sein „jetzt ist“. Es ist dieses augenblickliche Jetzt, das Heideggers geschichtliche Konstruktion des Anfangs von einem Eschaton her trägt und seine Kritik des Heute motiviert.

In der Einleitung von „Sein und Zeit“ wird einmal kurz darauf hingewiesen, daß die Destruktion der Geschichte der Ontologie sich nicht zur Vergangenheit negativ verhalte, sondern zum „Heute“. Sie ist indirekt eine Kritik der Gegenwart, die ursprünglich von Kierkegaards kritischer Unterscheidung von bildungsmäßiger Reflexion und existenzieller Entscheidung inspiriert war. Ausdrücklich wird Heideggers Kritik zum erstenmal in der Rektoratsrede, die mit der Frage schließt, ob wir als geschichtliches Volk uns selbst noch und wieder wollen, oder ob wir uns nicht mehr wollen. Davon allein, von diesem Sichselberwollen, hänge es ab, ob die geistige Kraft des Abendlandes versagen werde und die abgelebte Scheinkultur in sich zusammenstürze, um alles in die Verwirrung zu reißen, oder ob wir in Europa neu beginnen werden. Damals, 1933, war Heidegger noch der Ansicht, daß die Antwort auf seine Frage bereits positiv entschieden sei durch die „Größe“ und „Herrlichkeit“ des deutschen Aufbruchs. Drei Jahre später, in einem Vortrag über Hölderlin, ist die Stimmung wesentlich resignierter. Worauf es nun ankommt, ist nicht mehr ein Aufbruch, sondern ein Standhalten im „Nichts dieser Nacht“. In den Abhandlungen der „Holzwege“, in denen die Kritik des gegenwärtigen Zeitalters thematisch wird, wird sodann mit Bezug auf die einbrechende „Weltnacht“ Nietzsches Frage wiederholt, ob denn wir Spätlinge dazu berufen sein können, die Anfänge des abendländischen Denkens noch einmal einzuholen und die vorzeitigen Erstlinge eines neuen Anfangs zu sein. Eine Reihe rhetorischer Fragen legt nahe, daß wir nicht nur Späte, sondern eben darum auch Vorzeitige sind. „Stehen wir gar am Vorabend der ungeheuer-

---

ken Heideggers genau so verschlossen wie dem privaten Existenzialismus von Jaspers und Sartre.

sten Veränderung der ganzen Erde und der Zeit des Geschichtsraumes, darin sie hängt? Stehen wir vor dem Abend für eine Nacht zu einer andern Frühe? Brechen wir gerade auf, um in das Geschichtsland dieses Abends der Erde einzuwandern? Kommt das Land des Abends erst herauf? Wird dieses Abend-Land über Okzident und Orient hinweg und durch das Europäische hindurch erst die Ortschaft der kommenden anfänglicher geschickten Geschichte? Sind wir Heutigen bereits abendländisch in einem Sinne, der durch unseren Übergang in die Weltnacht erst aufgeht? . . . *Sind* wir die Spätlinge, die wir sind? Aber sind wir zugleich auch die Vorzeitigen der Frühe eines ganz anderen Weltalters, das unsere heutigen historischen Vorstellungen von der Geschichte hinter sich gelassen hat?"

Gewiß will Heidegger den Untergang des Abendlandes nicht „errechnen", aber wer könnte verkennen, daß diese sehr zeitgemäße Eschatologie des Seins im Zeichen von Spengler und vor allem von Nietzsche steht, der, nach Heidegger, zwar „einige Züge" des Nihilismus erfahren, aber das „Wesen" des Nihilismus nicht erkannt habe. Sei doch der Metaphysik während ihrer gesamten Geschichte, von Anaximander bis Nietzsche, die Wahrheit des Seins verborgen geblieben! Und weil die das Seiende vorstellende und darüber das Sein vergessende Metaphysik der Geschichtsgrund der abendländischen Weltgeschichte ist, ist diese selbst im Wesen nihilistisch. Was dergestalt als ein Geschick des Seins und folglich in diesem Zeitalter geschieht, sei so abgründig, daß alle unsere politischen und soziologischen, wissenschaftlichen und technischen, metaphysischen und religiösen Perspektiven nicht hinreichen, um wahrhaft zu denken „was ist". Ausgestoßen aus der Wahrheit des Seins kreise der neuzeitliche Mensch heillos um sich selbst, als vereinzelter Einzelner oder auch als massenhaftes Kollektiv, privat und öffentlich. Nicht nur bleibe das Heilige als die Spur zur Gottheit verborgen, sondern sogar die Spur zum Heiligen, das Heile, scheint ausgelöscht zu sein — es sei denn, daß noch einige Sterbliche „im rechten Augenblick" da sind und die Gefahr zu sehen vermögen, weil sie in den Abgrund reichen und, mit Rilke gesagt, „wagender" sind. Die Rettung, heißt es in Heideggers Rilke-Interpretation, kann nur von dort kommen, wo sich das Verhältnis des Menschen zum Sein wendet.

Gleichsinnig mit dieser eschatologischen Konstruktion der Weltgeschichte als einer Seinsgeschichte ist die der Hauptzeitalter der Metaphysik. In der Interpretation von Platons Höhlengleichnis skizziert Heidegger ihre Verfallsstufen mit Rücksicht auf den Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit. Schon bei Platon komme die Wahrheit unter das Joch der „Idee". Damit verlagere sich der

ursprüngliche Sinn von Wahrheit, als Unverborgenheit des Seienden, in den rechten Ideenblick. Die Richtigkeit des subjektiven Hinblickens, Wahrnehmens und Aussagens bekomme den Vorrang vor dem Hervorgang der Verborgenheit in die Unverborgenheit des Seienden selbst. Noch bestimmter als Platon sage Aristoteles, daß das Wahre und Falsche nicht in den Sachen, sondern im Verstande sei. Von nun an werde das Gepräge des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des aussagenden Vorstellens maßgebend für das gesamte abendländische Denken. Nach Thomas wird die Wahrheit angetroffen im menschlichen oder göttlichen Verstand. Wahrheit ist nicht mehr *a-letheia,* sondern *adaequatio,* die richtige Angleichung des Verstandes und der Aussage an die Sache. Descartes verschärfe diese These, und im Zeitalter der Vollendung der Subjektivität sage Nietzsche, in einer nochmaligen Verschärfung, Wahrheit sei ein lebensnotwendiger Irrtum, das heiße eine subjektiv notwendige Verfälschung der Wirklichkeit durch unser vergegenständlichendes Vorstellen. Nietzsches These sei so die äußerste Folge jenes schon bei Platon[1] beginnenden Wandels der Wahrheit aus der Unverborgenheit des Seienden zur Richtigkeit des Hinblicks.

In der Abhandlung über Nietzsche entwickelt Heidegger Nietzsches angeblichen Platonismus ausführlicher. Sein Wertbegriff (der historisch nachweisbar aus den ökonomischen Theorien des neunzehnten Jahrhunderts stammt) soll nach Heidegger eine letzte legitime Ausformung von Platons Ideenlehre sein. Entsprechend seiner destruktiven Tendenz akzeptiert Heidegger Nietzsches These vom Zerfall der übersinnlichen Welt der Ideen und Ideale ohne Einschränkung, um von da aus auch die christliche Geschichte des Geistes als eine Verfallsgeschichte anzuordnen und auszulegen. „An die Stelle der geschwundenen Autorität Gottes und des Lehramtes der Kirche tritt die Autorität des Gewissens, drängt sich die Autorität der Vernunft. Gegen diese erhebt sich der soziale Instinkt. Die Weltflucht ins Übersinnliche wird ersetzt durch den historischen Fortschritt. Das jenseitige Ziel einer ewigen Seligkeit wandelt sich um in das irdische Glück der Meisten. Die Pflege des Kultus der Religion wird abgelöst durch die Begeisterung für das Schaffen einer Kultur oder für die Ausbreitung der Zivilisation. Das Schöpferische, vormals das Eigene des biblischen Gottes, wird zur Auszeichnung des menschlichen Tuns. Dessen Schaffen geht zuletzt in das Geschäft über. Was dergestalt sich an die Stelle

---

[1] Siehe dazu *G. Krügers* kritische Ausführungen zu Heideggers Platon-Interpretation, a.a.O. und H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Abh. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., 1959, S. 555.

der übersinnlichen Welt bringen will, sind Abwandlungen der christlich-kirchlichen und theologischen Weltauslegung, die ihr Schema des ordo, der Stufenordnung des Seienden, aus der hellenistisch-jüdischen Welt übernommen hat, deren Grundgefüge im Beginn der abendländischen Metaphysik durch Platon gegründet wurde." Was eigentlich in der gesamten Geschichte der abendländischen Metaphysik geschieht, ist ein eindeutig nihilistischer Vorgang, nämlich das Seinsgeschick, daß „die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation, ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden. Wir nennen diesen Wesenszerfall des Übersinnlichen seine Verwesung." Dieser Verwesungsprozeß bekommt jedoch in Heideggers Darstellung zugleich eine merkwürdige Anziehungskraft. Er verweist auf ein Künftiges und Kommendes, einen neuen Tag, nach der technisch verfertigten „Weltnacht". Dem entsprechen immer wiederkehrende, geheimnisvolle Andeutungen dessen, was der Mensch „heute" zwar „noch nicht" wissen könne und vermöge — aber vielleicht eines andern Tags. Was wir „heute" nur erst zu ahnen vermögen, was zu denken uns „noch" bevorsteht, was „bisher" noch verborgen ist, weil wir selbst „noch" einem Weltalter angehören, dem „einst" ein ganz anderes folgen wird, solche und ähnliche Worte der Zeit erzeugen in Heideggers Rede eine Atmosphäre der Spannung und lassen ein verborgenes Wissen ahnen, das über das bisher Gesagte hinausgeht.

Wer kann sich im Vernehmen einer so radikalen Kritik der Gegenwart sowie der gesamten Vergangenheit und einer so ahnungsvollen Verkündigung einer unbestimmten Zukunft noch wundern, wenn sich hörige Schüler eines den Gedanken zwingenden und die Sprache meisternden Meisters halbgläubig fragen, welche „notwendige" Wende die Geschichte nehmen werde, wenn sich die „das gesamte abendländische Denken durchfassende Gegenbewegung des Freiburger Philosophen" eines Tages auswirken wird[1]? Eine ähnliche Situation hatte sich in Deutschland schon vor hundert Jahren durch Hegels Beschluß der abendländischen Geschichte des Geistes ergeben, als sich seine Schüler, nicht zuletzt Marx, allen Ernstes frugen, wie denn die Geschichte nach Hegel überhaupt noch weitergehen könne. Die Befreiung von Hegels abschließendem System kam zunächst durch Schelling. Selbst ein so nüchterner Hegelianer wie Rosenkranz notierte 1841 anläßlich von Schellings Berliner Antrittsvorlesung über die positive Philosophie der Existenz und Offenbarung: „Schellings Antrittsrede ist da. Ich habe sie ver-

---

[1] *E. Vietta,* Die Seinsfrage bei M. Heidegger, 1950, S, 22.

schlungen. Wenn er nur die Hälfte von dem erfüllt, was er verspricht, so wird er unendlich größer seine Laufbahn enden, als er sie begonnen. Die Kunst zu spannen, besitzt er im höchsten Grade. Er will die Menschheit ‚über ihr bisheriges Bewußtsein hinausrücken'. Gelingt ihm das, so ist er mehr als Philosoph, so ist er Religionsstifter." Auch Heidegger versteht sich auf die Kunst zu spannen, auch er will uns über unser bisheriges Bewußtsein hinausrücken, und auch er wirkt darum vorübergehend wie ein Wahrsager, der, vorbereitend, die Not der Zeit wendet, indem er sich zum Sein als dem Ort eines möglichen Gottes zurückwendet. Fragt man sich, ob Heideggers leidenschaftliche Bemühung, das Sein zur Sprache zu bringen, über ihren persönlichen Ernst hinaus, unter einem „Gesetz" steht, so kann die Antwort in Heideggers eigenstem Sinn nur lauten: unter keinem andern als dem der Not und einer „Not-wendigkeit", die er mit Rücksicht auf jene Weltnot geschichtlich auslegt. Die allgemeine Not unserer dürftigen Zeit hat wohl ein jeder mehr oder minder erfahren. Ob und wie sie zu wenden ist, läßt sich nicht wissen und sagen. Darum kann Heideggers Anspruch auf die Notwendigkeit seines Denkens nur die überzeugen, die mit ihm glauben, daß sein Denken vom Sein selbst zugeschickt, ein Seinsgeschick ist und so „das Diktat der Wahrheit des Seins" sagt[1]. Darüber läßt sich vernünftig nicht rechten. Wohl aber kann und muß man die Frage aufwerfen, ob eine geschichtliche Not, wie groß und bedrängend auch immer sie sei, der wesentliche Beweggrund einer philosophischen Besinnung auf das Wesen des Seins und der Wahrheit sein kann. Hat doch selbst Nietzsche, der wie kein anderer Philosoph als ein „Unzeitgemäßer" ein Kind seiner Zeit war, schon in seiner frühen Betrachtung über die Historie die Aufgabe des Philosophen dahin bestimmt, daß er über die Geschichte hinaus denken müsse, nämlich in die Allgegenwart eines ewig wiederkehrenden Seins, von dem her gesehen unsere Überschätzung der Geschichte und des historischen Bewußtseins ein „okzidentalisches Vorurteil" ist.

Eine Besinnung auf das Wesen der Neuzeit stellt zwar das Denken und Entscheiden in der Tat in den „Wirkungskreis der Wesenskräfte dieses Zeitalters", und ihnen gegenüber kann Heidegger

[1] Vgl. O. *Pöggeler*, a.a.O., S. 629, wonach die Verbindlichkeit von Heideggers Denken nicht etwa auf einer sachlichen Evidenz beruht, sondern daraus erwachsen soll, daß es „das Ereignis" austrage und das Geschick ausstehe. Mit einer so verstandenen „Verbindlichkeit" wird von Heidegger und seinen Anhängern a priori jede kritische Überprüfbarkeit abgelehnt. Wahr ist dann letzten Endes, was zeitgemäß ist, indem es schicklich einem Geschick entspricht — als ob uns das Geschick einer wie immer verstandenen Geschichte jemals lehren könnte, was wahr und was falsch ist.

mit Recht auf der Alternative bestehen: entweder „Bereitschaft zum Austrag" des geschichtlichen Schicksals, oder Ausweichen in das Geschichtslose". Gesetzt aber, es gäbe Älteres, Dauernderes und Bleibenderes als ein Zeitalter, nämlich ein kosmisches Weltalter, so könnte Heideggers geschichtsphilosophischer Entwurf allem Anschein nach zutreffen und dennoch unwahr sein, wenn nämlich der Bereich des Geschichtlichen umfaßt ist vom Sein eines Seienden, das durch die bloße Negation des Geschichtlichen zum Geschichtslosen überhaupt nicht erreicht werden kann. Die „Natur" ist auch im Zeitalter der „Vollendung der Subjektivität" noch immer dieselbe wie vor zweitausend Jahren und mächtiger als alle Veränderungen im Bereich des geschichtlichen Menschenwesens. Ein später römischer Denker und Dichter, in dessen Werk sich das Wissen und die Weisheit des frühen griechischen Denkens noch einmal sammelte, beschloß sein Lehrgedicht über die „Natur aller Dinge" mit einer uns nichts ersparenden Schilderung menschlicher Not — „hoffnungslos", wenn es anginge, von Hoffnungslosigkeit zu reden, wo gar nichts erhofft wird, am allerwenigsten eine „Rettung" aus tiefster Not. Lucrez weiß, daß auch die Not der Menschen zur Natur aller Dinge gehört und zu allen Zeiten dieselbe ist, so wie andererseits die schöpferische voluptas der Lebensgier, mit der sein Lehrgedicht anhebt. Der Logos des physischen Kosmos, zu dem auch der Mensch gehört, ist und bleibt, durch alles Entstehen und Vergehen hindurch, immer ein und derselbe. Kein klassischer Philosoph hat die Besinnung auf das wahre Wesen des Seins als eine Vorbereitung der Ankunft des Seins und der zukünftigen Geschichte in Anspruch genommen. Der historische Futurismus ist erst durch die christliche Eschatologie möglich geworden.

Aber bekämpft nicht auch Heidegger ausdrücklich unsere bisherigen, bloß historischen Vorstellungen von der Geschichte und den, in Rundfunk und Presse, sich immer fester organisierenden Historismus als eine Zerstörung des geschichtlichen Bezugs zum Sein, dessen eigentliches Geschehen eine „einzige Nähe des Selben" sei? Und charakterisiert er nicht sogar das Wahrheitsgeschehen als einen Hervorgang des Verborgenen ins Unverborgene im Hinblick auf die griechische Grunderfahrung der *physis*, also ganz und gar nicht geschichtlich im historischen Sinn des Wortes? Wie verträgt sich aber mit dieser Annäherung der wahren Geschichte an die allgegenwärtige physis die Behauptung, daß Geschichte nur selten ist, nämlich in den seltenen Augenblicken eines jäh sich wendenden Weltgeschicks? Physis und Historie haben im Griechischen so wenig miteinander gemein wie das Immer-so-Seiende mit dem bloßen Erkunden (historein) wechselnder menschlicher Geschicke.

Griechische Historiker haben zwar Geschichten berichtet und die scheinbar gesetzliche Abwechslung geschichtlicher Geschicke aus der kreisenden Natur aller Dinge begründet, aber kein griechischer Philosoph hat im Blick auf die Zukunft eine Philosophie der einen und universalen Geschichte erdacht, wohl aber haben alle die immer gegenwärtige physis zum Gegenstand der „Physik" und Metaphysik gemacht. Die Historie hat im griechischen Denken weder dem Wort noch der Sache nach ein ihr eigens zugehöriges und der Physik vergleichbares Sachgebiet. Als ein Erkunden und Kennen, bezieht sie sich auf alles, was erkundbar und wißbar ist. Eine Bemühung, wie die von Heidegger, das Sein seins-*geschichtlich* zu denken, ist von den physischen Anfängen des griechischen Denkens so entfernt wie nur möglich. Eine kritische Erörterung seines Geschichtsbegriffs muß daher am Ende auch seinen Begriff von der Natur mit einbeziehen, obwohl dieser im Verhältnis zu jenem auffallend schwankend und unentfaltet ist.

Heideggers Auffassung von der Natur hat sich, ineins mit seinem Geschichtsbegriff, mehrfach gewandelt, ohne zu einer vollen Bestimmtheit zu kommen. Natur und Geschichte sind in „Sein und Zeit" gänzlich verschieden, während sie später, als physis und Seinsgeschehen, beinahe zusammenfallen. In „Sein und Zeit" wird die Natur in ihrer Natürlichkeit ignoriert und, im Gegensatz zum „Zuhandensein" eines Zeugs und zum geschichtlichen „Existieren" des menschlichen Daseins, dem untersten Begriff des bloß „Vorhandenen" unterstellt. Der Mensch ist keine Natur, sondern, wie bei Pascal, eine „condition humaine". Auch Geburt und Tod sind nichts Natürliches, sondern in die Sorge der zeitlichen Existenz einbezogen. Das Sterben, das biologisch betrachtet ein bloßes „Verenden" ist, ist existenzial verstanden ein freies „Sein zum Ende", worin das Ableben ein aufgehobenes Moment ist. Desgleichen ist im zuhandenen Zeug (von Wegen, Brücken, Gebäuden) die Natur durch unser Besorgen nur „mitentdeckt". Im ganzen ist, in „Sein und Zeit", die Natur ein „innerweltlich" Seiendes, das dem menschlichen Dasein in seiner Welt begegnet, aber nichts an ihm selbst, und erst recht nicht das Sein alles Seienden[1]. Natur ist nur ein

[1] Später, in dem Vortrag über den Ursprung des Kunstwerks, wird die Natur als „Erde" unterschieden von der geschichtlichen Welt. Sie ist das, worauf und worin der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt gründet. Die Erde selbst ist das wesentlich „Verschließende", das erst durch das Werk des Menschen ins Offene einer Welt kommt. Abermals einige Jahre später spricht Heidegger von der Gunst, die „Erde und Himmel" durchwalte und ein Bleibendes gewähre. In einem Vortrag über das „Ding" ist „Welt" das „Geviert" von „Himmel und Erde, Göttlichen und Sterblichen". Die existenzial verstandene „Weltlichkeit der Welt" ist von den

„Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlich Seiendem". „Welt" gehört jedoch zur Seinsart des Daseins, dem es als In-der-Welt-Sein um es selbst geht. Von der Natur aus lasse sich die Seinsart der Welt, ihre Weltlichkeit, nicht begreifen, wohl aber müsse man umgekehrt von der existenzialen Struktur unseres In-der-Welt-Seins her die Natur auslegen. Die Natur als solche ist somit in Heideggers Entwurf eines „natürlichen Weltbegriffs" abwesend. Sie ist das geschichtslose und nicht-existenziale Andere zum Sein des geschichtlichen Daseins. Diese negative Bestimmung der Natur stammt aus der neuzeitlichen Tradition, wie sie durch Descartes' Unterscheidung von res extensa und res cogitans erstmals festgelegt wurde und sich seitdem bis zu Vico und Dilthey unter wechselnden Titeln (Natur und Geist, Natur und Kultur, Natur und Geschichte, das Erklärbare und das Verstehbare) behauptet hat.

In der Abhandlung über das „Wesen des Grundes", wo der Weltbegriff weiterentwickelt wird, um schließlich, unter Preisgabe seines existenzialen Sinnes, dasselbe wie die „Lichtung des Seins" zu bedeuten, verwahrt sich Heidegger gegen den Vorwurf, daß in „Sein und Zeit" die Natur fehle. Der Grund dafür sei, daß sich Natur weder im Umkreis der Umwelt des Zuhandenen antreffen lasse noch überhaupt als etwas, „wozu" wir uns „verhalten". Trotz dieser Einsicht in die Natur als ein alles, auch den Menschen, Durchwaltendes, hält Heidegger aber auch hier an seinem existenzialen Ausgangspunkt fest, wenn er sagt, daß sich die Natur ursprünglich „im Dasein" offenbare, sofern sich dieses „inmitten" von Seiendem befinde. Und weil Befindlichkeit zum Wesen des Daseins gehört, sei die „Basis" für die Frage nach der Natur die „Sorge" als existenziale Grundverfassung des Menschen. Der Mensch ist kein animal rationale, sondern eine ekstatische Existenz[1]. — Es ist nicht einzusehen, wieso sich von hier aus das Walten der Natur in ihrer Natürlichkeit soll erfahren lassen, es sei denn negativ als das Geschichtslose, Sorglose und nicht „Existierende", mit Rücksicht auf unsere sorgende, geschichtliche Existenz.

---

vier Weltgegenden des „Gevierts" so verschieden, wie das je eigenste Sein-zum-Tode von der späteren Rede vom Menschen als einem „Sterblichen", die an die griechische Erfahrung des Menschseins anknüpft und doch von ihr grundverschieden ist, weil ihr die Gegenwart unsterblicher Götter fehlt.

[1] In der Humanismusschrift wird gesagt, daß unsere „kaum auszudenkende" leibliche Verwandtschaft mit dem Tier auf eine Wesensferne des Lebewesens vom ek-sistenten Menschenwesen hindeute, die so abgründig sei, daß im Verhältnis zu ihr das Wesen des Göttlichen uns näherstehe.

Ein neuer Ansatz zum Begreifen der Natur findet sich in der Abhandlung über das „Wesen der Wahrheit“ im Zusammenhang mit der Erörterung der Wahrheit als Freiheit. Diese ist hier nicht mehr, wie in „Sein und Zeit“, als ein Sein-*können* und letzten Endes als Freiheit zum Tode bestimmt, sondern als ein Sein-*lassen*. Die Freiheit des Menschen läßt das Seiende in dem, was und wie es ist, sich selbst offenbaren, indem sie sich auf das Unverborgene (Wahre) einläßt. Die Freiheit des Seinlassens ist die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit, weil sie sich dem Offenen öffnet und aussetzt. Sie ist die Aus-setzung (Ek-sistenz) in die Entborgenheit von Seiendem. Mit ihr fange die „geschichtliche“ Ek-sistenz des Menschen an. „Erst wo das Seiende selbst eigens in seine Unverborgenheit gehoben und verwahrt wird, erst wo diese Verwahrung aus dem Fragen nach dem Seienden als solchem begriffen ist, beginnt Geschichte. Die anfängliche Entbergung des Seienden im Ganzen, die Frage nach dem Seienden als solchem und der Beginn der abendländischen Geschichte sind dasselbe und gleichzeitig in einer ‚Zeit‘, die selbst unmeßbar erst das Offene für jegliches Maß eröffnet.“ Dieser höchst ungewöhnliche Gebrauch des Wortes Geschichte besagt, daß das wahre Geschehen nicht schon in der Weltgeschichte geschieht und auch nicht im sogenannten Geschehen des Daseins, sondern „Geschichte“ ist zuerst und zuletzt die anfängliche Entbergung des Seienden im Ganzen. Das Ganze geht aber der Unterscheidung von Natur und Geschichte als besonderen Seinsbereichen voraus und über sie hinaus. Trotzdem soll aber diese absolut gefaßte Seinsgeschichte eine ganz bestimmte und historisch faßbare Geschichte, die abendländische, metaphysisch begründen. Wie ist das denkbar? Wie sollen die seltenen Entscheidungen der Geschichte aus der Weise entspringen können, „wie das ursprüngliche Wesen der Wahrheit west“, wenn dieses die Entbergung des Seienden im Ganzen ist und dieses Ganze die Unterscheidung von Natur und Geschichte noch gar nicht kennt? Aber auch angenommen, die Unterscheidung von Natur und Geschichte, für welche die Natur das Geschichtslose ist, sei nicht wesentlich, weil sich das wesentliche Geschehen auf das Seiende im Ganzen und durch es hindurch auf das Sein als solches bezieht, wie konnte sich im frühen Denken der Griechen das Seiende im Ganzen dennoch ursprünglich als *physis*[1] enthüllen und gerade nicht als Geschichte in einem historisch bestimmbaren Sinn? Das Sein alles Seienden läßt sich offenbar überhaupt nicht unmittelbar

[1] Siehe dazu Heideggers auslegende Übersetzung von Aristoteles Physik B 1 in: Il Pensiero III, 2 und 3, 1958. Vgl. Der Satz vom Grund, S. 187, die Übersetzung des „Ungesagten“ im griechischen Wort *aion* (Heraklit Fragment 52) mit „Seinsgeschick“.

und rein als solches näher bestimmen, sondern nur im Hinblick auf seine konkrete Vermittlung. Und gesetzt, daß die natürlichste Konkretion des Seienden im Ganzen, beziehungsweise des Seins alles Seienden, nach wie vor die Natur ist, so wäre weiter zu fragen, wieso der im Wachstum alles Lebendigen, seinem Entstehen und Vergehen, erscheinende Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit sowie sein Rückgang in die Verborgenheit die „seltenen Entscheidungen" der *Geschichte* soll begründen können, da diese Entscheidungen doch offenbar zu einer historisch bestimmbaren Geschichte gehören, die nicht von physischer Art ist. Wie soll zum Beispiel das für die Neuzeit entscheidende Schicksal der Technik aus einem physischen Seinsgeschehen hervorgehen können, wenn die techne von der physis so verschieden ist wie das künstlich Hergestellte vom natürlich Gewachsenen?
Im Gewande einer seiner Hölderlin-Interpretationen versucht Heidegger zu zeigen, daß der ursprüngliche Begriff von Natur als physis, wie er noch in Hölderlin nachschwingt, nicht ein Seiendes im Unterschied zu anderem Seienden meint und auch nicht die Seinsweise eines bestimmten Seienden, sondern die Lichtung des Seins schlechthin. Heidegger denkt dieses von allem Seienden unterschiedene Sein in Hölderlins Dichtung der Natur hinein, um aus ihr die „verborgene Wahrheit" des anfänglichen Grundwortes physis herauszulesen, das mit der lateinischen Wiedergabe durch *natura* und Natur bereits „heillos verdorben" sei. Die Natur ist in allem Wirklichen anwesend, in Steinen, Gewächsen und Tieren, in Flüssen, Wettern und Gestirnen, aber auch in Völkergeschicken und in den Göttern. Sie ist, in Hölderlins Worten, das wunderbar „Allgegenwärtige", in Heideggers Übersetzung das Sein selbst, das kein Seiendes ist. Dementsprechend behauptet er, daß sich die Natur trotz ihrer Allgegenwart in allem, was ist, „nicht einmal andeuten" lasse durch ein Wirklichseiendes. Die Natur ist das in allem zuvor Anwesende und Gegenwärtige und zugleich ein Kommendes. Sie ist das „Sein" und die Ankunft des Seins. Allem voraus ist die Natur „wie einst", das heißt in Heideggers Interpretation: sie ist einstig im zweifachen Sinn des Alleraltesten und Allerjüngsten, und zwar so, daß ihr Künftigstes aus dem ältesten Gewesenen kommt. Sie kann darum auch nie veralten. Allem zuvor das Erste und allem nachher das Letzte ist die Natur das ursprünglich Anfängliche und als dieses das Bleibende oder Ewige. Sie ist auch das Heilige, Mächtige und Allerschaffende. Infolge dieser Indifferenz der Natur als Sein gegenüber dem natürlich und geschichtlich Seienden sind auch die Jahre in Hölderlins Gedicht ebensosehr natürliche Jahreszeiten wie geschichtliche Jahre der Völker. Entsprechend dieser Angleichung der physis an das Sein formalisiert Heidegger auch, im Hin-

blick auf den Begriff der Wahrheit als einer Entbergung, die im griechischen Wort für Natur enthaltene Grundbedeutung des Wachsens (physis, phyein; natura, nascor) zum Hervorgehen und Aufgehen in das Offene. Die physis wird so in Heideggers Auslegung zur „Lichtung" schlechthin, in der allererst etwas als Dieses und Jenes erscheinen und anwesend sein kann. Zugleich mit dem sich öffnenden Hervorgang (genesis) geschieht ein sich verschließender Rückgang (phthora) in den Hervorgang. „Physis" ist somit „das aufgehende In-sich-zurück-Gehen und nennt die Anwesung dessen, was im so wesenden Aufgang als dem Offenen verweilt". Diese als „Sein" gedeutete Natur ist „älter denn die Zeiten", welche den geschichtlichen Völkern zugemessen sind und auch „über die Götter des Abends und Orients", nicht aber ist sie älter denn die Zeit als solche. Sie ist nicht außer- und überzeitlich, sondern die anfänglichste und darum auch künftigste Zeit. Das „Jetzt" am Beginn der siebenten Strophe nennt das Kommen der Natur als des Heiligen, und dieses Kommen allein gibt, nach Heideggers Interpretation, die Zeit an, in der „es Zeit ist", daß die Geschichte „sich wesentlichen Entscheidungen stellt". Die Natur, das Grundwort von Hölderlins Dichtung, beschließt Heidegger seine Deutung, sage das Heilige und nenne so „den einmaligen Zeit-raum der anfänglichen Entscheidung für das Wesensgefüge der künftigen Geschichte der Götter und der Menschentümer". Das Heilige der unversehrten Natur gründe in seinem Kommen „einen andern Anfang einer andern Geschichte".

Man kann Heideggers geistvolle Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung als ein eindrucksvolles Ganzes unverbindlich hinnehmen oder auch im einzelnen literarhistorisch überprüfen. Als die Erläuterung eines Dichters durch einen Denker wird man sie mit Rücksicht auf das Problem der Geschichte in Frage stellen müssen. Denn was dem dichterischen Wort erlaubt ist, ist darum noch nicht stichhaltig für ein kritisch-unterscheidendes Denken. Zwar verwahrt sich Heidegger, anläßlich seiner Interpretation des Spruches von Anaximander und im Zusammenhang mit seiner prinzipiellen Infragestellung der „Wissenschaft", gegen das „geläufige Meinen", man müsse, um wissenschaftlich vorzugehen, zum Beispiel das Physische vom Sittlichen und Rechtlichen fachwissenschaftlich unterscheiden. Der Verzicht auf fachliche Abgrenzung von Bereichen bedeute aber nicht ein Verfließen ins Unbestimmte, sondern bringe allererst das „freie Gefüge" der rein gedachten Sache zur Sprache. Vermag aber Heideggers kunstvolles Sprachgefüge wirklich das Wesen oder Unwesen der Geschichte zu erhellen, wenn diese, im Hinblick auf das Sein als solches, mit der Natur als physis zusammenfällt? Daß in Hölderlins Dichtung,

wie in jeder echten Dichtung, das Wort „Natur" über seinen unmittelbar sinnlichen Gehalt hinausschwingt und nicht die Natur der Naturwissenschaft nennt, ist selbstverständlich. Ebenso klar ist es aber für jedes unvoreingenommene Lesen des Gedichtes, daß Hölderlin im Nennen der Natur, in der ganzen Weite und Vielfalt ihrer dichterischen Bedeutungen, doch stets die wirkliche Natur vor Augen hat, mit der die erste Strophe beginnt. Wenn aber der Dichter diese eine, allgegenwärtige und heilige Natur, welche über die Götter des Abends und Orients ist, unterschiedslos auf das Wachsen von Pflanzen und die Geschicke von Völkern bezieht, so kann ihm das ein kritisch unterscheidendes Denken nicht nachtun wollen. Wer denkt, kann nicht umhin, das Jahr der natürlichen Jahreszeiten und die Jahre der Völkergeschicke oder das Gewitter am Anfang und am Ende der Dichtung verschieden zu denken, und wird sich weigern müssen, mit Heidegger das doppelsinnige „Einst" der Frühzeit und Spätzeit geschichtlicher Entscheidungen auf die Natur anzuwenden. Die Zeit, in der es Zeit ist, daß die Geschichte sich wesentlichen Entscheidungen stellt, der entscheidende „Augenblick", wie es in „Sein und Zeit" in einer keineswegs an der Natur orientierten Sprache hieß, läßt sich zwar nicht ausrechnen und ausmessen, aber auch wenn die wesentliche Geschichte undatierbar wäre, so ist sie doch schon allein durch ihren Entscheidungscharakter von der Natur so abgründig verschieden wie das Unversehrte der Natur von *dem* Heilen und Heiligen, dessen Erwartung aus der Heillosigkeit einer geschichtlichen Erfahrung entspringt. Ein Dichter mag in den Worten „Zeitalter" und „Weltalter" die Welt und Zeit des Menschen zusammen mit der Welt und Zeit der Natur nennen; ein Denker, der auf der Strenge der Besinnung und der Sorgfalt des Sagens besteht, wird entscheiden müssen, ob die Natur geschichtslos und nur mitentdeckt ist in unserem geschichtlichen In-der-Welt-Sein, oder ob umgekehrt unsere geschichtliche Welt und der Mensch in der alles hervorbringenden physis als dem Sein alles Seienden gründet.

Die Geschichte, um die es Heidegger von Anfang an ging, verliert jeden bestimmten und ausweisbaren Sinn, wenn sie gleich der physis ein allgegenwärtiges Hervorgehen ins Offene und ein Rückgang ins Verschlossene ist. Angenommen, der Grund aller Wesen sei die Natur in diesem weiten Sinn, dann wäre der Grund des Menschen in der Tat nicht nur von der „gleichen" Art wie der Grund von Pflanze und Tier (denn gleich und vergleichbar kann nur Verschiedenes sein), sondern derselbe. Dann wäre die Natur als das Sein alles Seienden der Grund für Geschichte, Kunst und Gewächse. Aber wie kann die physis der Wesensgrund einer wirklich seienden Natur und Geschichte sein, wenn sie nicht auch selbst

ein Seiendes ist, das ins Offene hervorgeht und ins Verschlossene zurückgeht? Wie kann man mit Hölderlin die Natur als das in allem, was ist, Allgegenwärtige nennen und zugleich sagen, sie lasse sich durch ein Wirkliches „nicht einmal andeuten", ohne damit jedem dichterischen Nennen und denkerischen Sagen der Natur den Boden zu entziehen? Ein durch nichts Seiendes bestimmtes und darum unbestimmbares Sein, das gegenüber der wirklichen Natur und Geschichte neutral und indifferent ist, kann weder Natur noch Geschichte begründen und bestimmen. Am Ende ist auch die „Lichtung", als welche das Sein genannt wird, nicht denkbar und ausweisbar ohne die Erfahrung einer wirklichen Quelle des Lichts, der auf- und untergehenden Sonne, in deren Licht alle seienden Dinge stehen und worin sie wachsend hervorgehen.

Überblickt man den Weg von „Sein und Zeit" zu den späteren Schriften, so läßt sich mit Bezug auf das Problem der Geschichte eine dreistufige „Aufhebung" des Historismus unterscheiden. Zuerst hebt Heidegger den historischen Relativismus dadurch auf, daß er die Möglichkeit des Historischseins aus dem Geschichtlichsein des Menschen begründet und dessen Geschichtlichkeit im „Sein zum Ende" des existierenden Daseins festmacht und absolut setzt. Diese Radikalisierung des historischen Relativismus zu einer existenzialen Geschichtlichkeit ist aber nur möglich, weil das Ende des Daseins von ungeschichtlicher Art ist: das immer gleiche Faktum des natürlichen Todes. Mit dem Vorlaufen zum Tode gewinnt das Dasein eine „vorgeschichtliche Standfestigkeit"[1]. Heidegger hat sodann auch die Geschichtlichkeit des im Sein zum Tode befestigten Daseins aufgehoben, indem er den Ausgang vom Menschen und von jeglichem „Humanismus" in die Frage nach der Wahrheit des Seins zurücknahm und die Wahrheit als das Wahrheitsgeschehen einer Seinsgeschichte bestimmte. Die Geschichtlichkeit des existierenden Daseins reduziert sich damit auf eine „schickliche" oder „unschickliche" Entsprechung des ek-sistenten Daseins zu den zugeschickten Geschicken des Seins. „Geschichte" ist nun das Wort für das „Geschick einer Schickung". Auch in dieser Fassung der Geschichte ist jedoch der Historismus in absoluter Weise erhalten. So kann Heidegger Hegels geschichtlich gedachtes System, das das Gesetz des Denkens zum Gesetz der Geschichte macht, zwar ablehnen und doch zugleich sagen, Hegels Bestimmung der Geschichte als der Entwicklung des Geistes sei nicht unwahr. Sie sei auch nicht teils richtig und teils falsch, sondern so wahr wie die ganze Metaphysik der Subjektivität, die in Hegel ihr absolut ge-

---

[1] Siehe *G. Krüger*, a.a.O., S. 125.

dachtes Wesen zur Sprache bringe. Wenn sich das Sein in jähen Epochen der Seinsgeschichte Heraklit als *logos, kosmos* und *physis* zugeschickt und damit zugleich entzogen hat, Platon dagegen als *Idee,* Aristoteles als *energeia,* den christlichen Denkern als *ens creatum,* Kant als *Gegenständlichkeit* des Gegenstandes der Erfahrung, Hegel als *„absoluter Begriff"* und als *Geist des Willens,* Nietzsche als *Wille zur Macht,* der sich ewig selber will — wenn Sein überhaupt nur in einer je geschichtlichen Prägung und Überlieferung ist, wie es ist und nur im Durchgang durch die Geschichte des abendländischen Denkens erfahrbar wird, dann löst sich die Frage nach der Wahrheit des Gedachten auf in die unterschiedslose Anerkennung der Epochen einer jederzeit wahren, weil jeweils entbergenden Geschichte, auch wenn man nicht mehr „vulgär" von ihr spricht, sondern seinsgeschichtlich als von einem geheimnisvollen Seinsgeschick. Denn „Sein" sei nicht das Allgemeine in allem Seienden, sondern ein jeweils geschichtlich-geschicklich bestimmtes Sein. So wenig wie Heidegger eine allgemeine, d. h. allen gemeinsame menschliche Natur kennt, so wenig versteht er auch unter dem Sein das allem von Natur aus Seienden gemeinsame Sein, und doch kann auch er nicht umhin, von der je eigenen, geschichtlichen Existenz und dem je geschickhaften Sein in höchster Allgemeinheit zu sprechen. Die Metaphysik, der von Platon bis zu Nietzsche die Wahrheit des Seins versagt blieb, gehört zur Geschichte eines Wahrheits*geschehens,* in der sich Wahrheit gibt und versagt. Der historische Relativismus wird damit keineswegs überwunden, sondern, wie schon bei Hegel selbst, der ihn erst dadurch möglich machte, daß er von der Voraussetzung ausging, daß die Wahrheit die „Tendenz" habe, sich mit der Zeit zu „entwickeln", seinsgeschichtlich aufgehoben. Und schließlich hat Heidegger die Geschichte des Seins auch als eine solche der physis bestimmt. Als ein Hervorgehen und Aufgehen ins Offene ist die physis „Lichtung" schlechthin.
Die „vulgäre" Geschichte der Begebenheiten ist damit vollends im „Sein", von dem nichts weiter gesagt werden kann, als daß Es „es selbst" ist, untergegangen. Und dennoch sollen aus dieser Lichtung in entscheidenden Augenblicken der wirklichen Weltgeschichte historisch bestimmbare Welt-Geschichten hervorgehen. Es ist daher kein Zufall, wenn Heideggers wesentlich-geschichtliches Denken entgegengesetzt gedeutet werden kann: als eine extreme Konsequenz des Historismus insofern, als es in historisch bestimmbarer Weise maßlos geschichtlich denkt, und als ein unhistorisches Denken insofern, als es sich von allem bloß historischen „Vorstellen" absetzt und die wesentliche Geschichte als ein Geschick des Seins

denkt[1]. Wenn nicht nur das zeitliche Sein von der Art des endlichen Daseins geschichtlich ist, sondern das Sein selbst in einem noch ungeklärten Sinn Sein *und* Zeit ist, weil Zeit und Geschichte ursprünglich schon in der Lichtung des Seins wesen, dann ist nichts, das heißt kein bestimmtes Seiendes, durch Geschichtlichkeit ausgezeichnet, sondern alles eingeebnet in das eine, pseudogeschichtliche und historisch unbestimmbare Sein[2]. Die Geschichte läßt sich dann nicht nur nicht mehr datieren, sondern auch gar nicht mehr wissen und ihrem Gehalte nach angeben, denn es gibt sie „anfänglich" nur, wo es einen Unterschied von Natur und Geschichte noch gar nicht gibt. Die neuzeitliche Entgegensetzung von Natur und Geschichte mag zwar in der Tat fragwürdig und hinfällig sein, aber nicht, weil es im Hinblick auf das Sein alles Seienden überhaupt keine Geschichte im Unterschied zur Natur und ihrer Geschichte gibt, sondern weil das moderne geschichtliche Denken ein fernes Ergebnis der christlichen Eschatologie ist und eine unmittelbare Konsequenz der Umkehrung von Descartes' mathematischer Naturwissenschaft durch Vico[3].

Die wahre, obschon verborgene Geschichte reduziert sich nach Heidegger zuletzt auf das *eine* Geschick der Seinsvergessenheit, auf die Vergessenheit des Unterschieds des Seins zum Seienden. Diese Vergessenheit, sagt Heidegger, ist aber nicht die Folge einer allzumenschlichen Vergeßlichkeit, sondern ebenfalls das Geschick des Seins, seine Verborgenheit. Das Sein hält von Anfang an mit seinem Wesen an sich — bis zu einer neuen Parusie und Apokalypse

---

[1] Siehe *M. Müller,* Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 1949, S. 38 ff. und 53 ff. Daß das Eigentümliche von Heideggers Denken gerade in dieser Verschmelzung von Wesen und Geschichte beruht, ist zwar richtig, bedeutet aber keine Lösung des durch das historische Bewußtsein gestellten Problems, sondern dessen Verschärfung. Was wir Heidegger verdanken, ist nicht eine neue ewige Wahrheit über die Zeitlichkeit des Seins und die Geschichtlichkeit des Wesens, also eine „Synthese zwischen Absolutheit und Relativität", die Müller damit rechtfertigt, daß man einerseits das moderne historische Bewußtsein nicht mehr rückgängig machen könne und daß man andererseits an der Wesensfrage der philosophia perennis festhalten müsse, sondern daß Heidegger kraft der Intensität seines Fragens neue Ansprüche stellte.

[2] Auf diese merkwürdige Ungeschichtlichkeit von Heideggers Geschehensbegriff hat bereits *G. Misch* in seiner Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger (Lebensphilosophie und Phänomenologie) hingewiesen, um gegen den „adamitischen" Geschehensbegriff von „Sein und Zeit" den geschichtlichen von Dilthey zur Geltung zu bringen.

[3] Siehe dazu vom Verfasser: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, und den Beitrag über „Natur und Geschichte" in der Neuen Rundschau 1951. Heft 1.

des Seins. Diese ursprüngliche, einzige und allein wesentliche Seinsgeschichte soll aber zugleich als abendländische Weltgeschichte bestimmt sein. „Die Vergessenheit des Unterschiedes, mit der das Geschick des Seins beginnt, um in ihm sich zu vollenden, ist gleichwohl kein Mangel, sondern das reichste und weiteste Ereignis, in dem die abendländische Weltgeschichte zum Austrag kommt." Das vom Sein geschickte Schicksal der abendländischen Metaphysik ist ein Weltgeschick. Es kündigt sich, nach Heideggers Überzeugung, vorzüglich in der Dichtung Hölderlins an, dessen „weltgeschichtliches" Denken wesentlich anfänglicher und darum auch zukünftiger sei als das „bloße Weltbürgertum" Goethes. Die Frage, ob für Goethe, der selbst eine heile Natur und ein „Erdensohn" war, die Natur und Geschichte nicht unverborgener waren als für Hölderlins weltlose Existenz, wird trotz Heideggers Diktum erlaubt sein müssen.

Worum es geht, ist aber weder die Autorität von Goethe noch die von Hölderlin, sondern die Frage, ob wir, die Erben des historischen Denkens, das vor etwa hundertfünfzig Jahren entstand und das darum auch wieder vergehen kann, die Geschichte in all ihren unpolitischen Auslegungsmöglichkeiten — als „geistige", „existenziale" und „seinsgeschichtliche" — nicht maßlos überschätzen, seitdem sich ihre Erfahrung sowohl von ihrer natürlichen Begrenzung durch den Logos des Kosmos wie von ihrer übernatürlichen Begrenzung durch den Willen Gottes emanzipiert und damit verabsolutiert hat. Bei Aristoteles und Augustin gibt es nicht den für Heideggers Analysen der Zeitlichkeit charakteristischen Übergang von der Analyse der *Zeit* zur Zeit der *Geschichte*. In der griechischen Philosophie wird die Zeit in der Physik abgehandelt, weil sie an der anfangs- und endlosen, ewigen Kreisbewegung des Kosmos orientiert ist. In der christlichen Theologie wird sie mit Rücksicht auf die Frage nach der zeitlosen Ewigkeit Gottes auf die Welt als Schöpfung bezogen und auf die menschliche Seele. Nach Aristoteles ist die Geschichtskenntnis weniger philosophisch als die Dichtung, weil sie nur von dem jeweils zufällig Geschehenen handelt, aber nicht von dem immer Möglichen und Notwendigen. Nach Augustin ist die profane Geschichte des saeculum eine hoffnungslose Folge von auftretenden und wieder abtretenden Reichen und Generationen, die von Hochmut und törichten Lüsten beherrscht sind. Wenn überhaupt nach einem „Wesensgrund" der Geschichte gefragt werden muß, dann ist die biblische Schöpfungsgeschichte für das Verständnis der profanen Geschichte noch immer erleuchtender als eine seinsgeschichtliche Spekulation über die „Bedingung der Möglichkeit" von Vulgärgeschichte. Die Geschichte des Menschen beginnt nach dem Alten Testament erst mit dem Sünden-

fall und insbesondere mit Kains Brudermord. Kain war der erste Städtegründer, der, weil er unstet und flüchtig war, sich auf der Erde einrichten wollte, wogegen Abel ein auf Gott vertrauender Pilger war. Erst die nachchristliche Neuzeit konnte auf die Idee verfallen, daß die Bewegung der Geschichte, an Stelle eines procursus (Augustin) zu Gericht und Erlösung, ein beständiger Fortschritt zum Bessern ist oder auch, in der Umkehrung des Fortschrittsglaubens, eine Verfallsgeschichte, ein Fortschritt zum Nihilismus, der, wenn die Gefahr am größten ist, sich wenden soll, ineins mit einem Wandel im Wesen des Menschen. Ob man einen solchen Wandel im Wesen des Menschen christlich als eine Wiedergeburt im Glauben erfährt und ihn durch eine reuige Umkehr vorbereitet, oder ob man ihn unchristlich als das anonyme Geschick eines namenlosen Schicksals erwartet und ihm „schicklich" entgegenkommt, macht im Verhältnis zu der unzeitgemäßen Anschauung, daß der Mensch in der uns bekannten Geschichte im Grunde seines Wesens derselbe bleibt, keinen wesentlichen Unterschied aus. J. Burckhardt[1], der wußte, was wirkliche Geschichte ist, war der Ansicht, daß das „Interessante" an der Geschichte das scheinbar Uninteressante, nämlich das in allem Wandel Konstante und sich Wiederholende ist, weil der Mensch so ist, wie er immer schon war und auch sein wird. Weder Seele noch Verstand des Menschen haben in historischen Zeiten erweislich zugenommen, die Fähigkeiten jedenfalls waren längst „komplett", und wenn schon in alten Zeiten einer für andere das Leben hingab, so sei man seither nicht darüber hinausgekommen.

---

[1] Siehe dazu vom Verfasser: J. Burckhardt, der Mensch inmitten der Geschichte, Luzern 1936 und: Gesammelte Abhandlungen, 1960, Kapitel V.

III

DIE AUSLEGUNG DES UNGESAGTEN IN NIETZSCHES WORT „GOTT IST TOT“

Heidegger ist ein seine Zeitgenossen aufregender Denker, so wie es Fichte und Schelling für ihre Zeit waren, und aus ähnlichen Gründen: die Kraft seines philosophischen Denkens verbindet sich mit einem religiösen Motiv. Seinem „Andenken“ eignet daher ein Pathos, das willige Leser und Hörer in seinen Bann zieht und zu einer falschen Andacht verführt. Die Intensität dieses Denkens wird um so ungreifbarer, je mehr es sich in Interpretationen bewegt, in denen Heidegger seinen eigenen Gedanken nur indirekt, am Denken anderer, auslegt, wobei sein Denken unvermerkt in das des anderen übergeht. Um dieses Interpretationsverfahren im Hinblick auf Heideggers Nietzsche-Auslegung darzustellen und in Frage zu stellen, ist es unumgänglich, Vernunft und vernünftige Argumente anzuwenden. Würde das wesentliche Denken wirklich erst dort beginnen, wo es die Vernunft als „die hartnäckigste Widersacherin“ des Denkens verabschiedet hat und an der Logik und den Wissenschaften, die nach Heideggers Diktum nicht denken, „vorbeigehen“, dann müßte die Absicht, sich mit Heideggers Denkweise kritisch auseinanderzusetzen, um die in Frage stehende Sache ins Klare zu bringen, von vornherein ihr Ziel verfehlen. Anstatt sich mit Heideggers Gedanken zusammen- und auseinanderzusetzen, könnte man dann sein Andenken nur wie ein halb dichterisches Sprachgefüge hinnehmen. Am Ende ist aber auch das „wesentliche“ Denken gar nicht so unvernünftig, unbegrifflich und unangreifbar, wie es erscheinen möchte, sondern noch immer dem vernünftigen Denken verbunden und ihm ausgesetzt.
Nietzsche bezeichnete als das Neue an unserer Stellung zur Philosophie die Überzeugung, *„daß wir die Wahrheit nicht haben“*. Weil „nichts mehr wahr“ und folglich „alles erlaubt“ ist, kam es ihm darauf an, einen letzten „Versuch mit der Wahrheit“ zu machen. Entsprechend dem Faktum, daß wir die Wahrheit nicht haben, verlegte sich der Wille zur wahren Erkenntnis in den Willen zu einer schöpferischen „Auslegung“, und Auslegungen gibt es so

viele, als es mögliche Perspektiven auf einen an ihm selber unerkennbaren Tatbestand gibt. Der historische Relativismus hat sich mit dieser Unfeststellbarkeit dessen, was an und für sich und immer wahr ist, zufrieden gegeben und sich damit begnügt zu „verstehen", daß jede philosophische Wahrheit ein Ausdruck des Lebens einer bestimmten Epoche und relativ auf ihre Zeit ist. Es ist das Neue an Heideggers Denken, daß er aus dem historischen Relativismus die letzten Konsequenzen zog, indem er die Wahrheit des Seins zunächst an der Endlichkeit des existierenden Daseins und dessen Seinsverständnis festmachte und schließlich die Wahrheit selbst und das Sein selbst als ein geschichtliches Wahrheits- und Seinsgeschehen faßte. Weil sich aber die Wahrheit des Seins, indem sich dieses an einem Seienden offenbart, zugleich verbirgt und entzieht, verlegt sich auch bei Heidegger ihre Erkenntnis und Aussage in ein geschichtliches Verstehen und Auslegen. Auch das Sein, dieses *transcendens* schlechthin, sollte sich einer „Interpretation" erschließen. Zwar „sagt" nun der Denker das Sein, aber er sagt sein Geheimnis nicht aus in einer wissenschaftlich prüfbaren Aussage. Der Verzicht auf wissenschaftliches Wissen entspricht dem Entzug des Wahr-seins. Daß wir die Wahrheit nicht haben, ist aber für Heidegger, im Unterschied zu Nietzsche, nichts „Neues", sondern ein Ältestes: die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens, von Platon bis einschließlich Nietzsche, habe nie erfahren und bedacht, was die Wahrheit des Seins selbst ist. Gemäß dem Entzug des Seins und seiner Wahrheit hat Heidegger schon 1923, in einer Vorlesung über „Hermeneutik der Faktizität" (dem ersten Titel für „Analytik des Daseins") nur „formale Anzeigen" gegeben, und hinweisende „Winke" ersetzen in seinen letzten Schriften den beweisenden Aufweis. Den Anstoß zu diesem Rückgang von einem mitteilbaren Wissen zu einer formalen Anzeige, der in Jaspers' Philosophie das „Appellieren" an Existenz entspricht, gab Kierkegaard, der in der Gegenstellung zu Hegels Anspruch auf absolutes Wissen die Methode der „indirekten Existenzmitteilung" erdachte und die Absicht seiner schriftstellerischen Wirksamkeit dahin zusammenfaßte, daß sie nur Eines wolle: „ohne Autorität" auf die christlichen Existenzbestimmungen „aufmerksam zu machen". Diese Bescheidung hat freilich im einen wie im anderen Fall ihre eigene Art von Anmaßung. Kierkegaard glaubte an einem Wendepunkt der europäischen Geschichte als Einziger zu wissen, was das wahrhaft und einzig Christliche ist; Heidegger beansprucht zu wissen, was überhaupt in einem erfüllten Sinn von Sein „jetzt ist" und geschieht und daß aller bisherigen Philosophie das Wesen des Seins verborgen blieb. Sein eigenes diktatorisches Sagen des Seins, von dem nur gesagt wird,

daß es „Es selbst" und das ganz Andere zu allem Seienden ist, begründet seine Autorität aus dem „Diktat" und „Zuspruch" des Seins, das dem seinsgeschichtlichen Denker die Feder führt.
Die inspirierende Triebkraft in diesem Denken ist dennoch nicht die Gewißheit eines prophetischen Wissens, sondern das experimentierende Fragen und Suchen, Versuchen und Unterwegssein. Heideggers unentwegtes, obschon sehr unsokratisches Fragen hat den Vorrang vor jeder Antwort, die nur „der letzte Schritt" des Fragens ist. „Sein und Zeit" will allererst wieder ein Verständnis für den Sinn der Seins-*Frage* erwecken und findet ihn — vor der geplanten „Kehre" von „Sein und *Zeit*" zu „Zeit und *Sein*" — in der Zeit als dem Horizont eines jeden Seinsverständnisses. Die Interpretation des Seins aus der Zeit, die ihrerseits Geschichte begründet, sieht sich auf die Geschichte des bisherigen Seinsverständnisses angewiesen und versteht sich selbst als eine kritische Aneignung der philosophiegeschichtlichen Überlieferung. Die Aneignung der antiken Ontologie beginnt schon mit dem Übersetzen bestimmter griechischer Texte ins Eigene, Deutsche. Dazu genügt nicht die Kenntnis der fremden Sprache und das Verständnis des in ihr ausgesagten Denkens. Das Übersetzen verlangt ein *Über*setzen zur abendländischen Überlieferung, und aus der philologisch-historischen Aufgabe wird unversehens ein seinsgeschichtliches Schicksal, das sich weltgeschichtlich auswirkt. Hänge doch das Geschick des Abendlandes an der angemessenen Übersetzung des Wortes *ἐόν*. Das rechte — wenn auch nicht notwendig richtige, das heißt buchstäblich korrekte — Übersetzen setzt voraus ein seinsgeschichtliches Verhältnis zwischen dem frühen und unserem späten Denken, also eine Art Zwiegespräch zwischen Denkenden, wobei aber der eigentlich Sprechende das Sein selber sein soll. Im Sinne eines solchen Zwiegesprächs zwischen vom Sein berufenen Denkern ist auch schon der Einleitungssatz von „Sein und Zeit" zu verstehen. Er zitiert einen Satz aus Platons „Sophistes", so wie Hegel seine Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften mit einem Zitat aus Aristoteles abschließt. Beide denken, indem sie das „Sein", beziehungsweise den „Geist" bedenken, von Grund aus historisch und geschichtlich. Auch die scheinbar unhistorische Systematik der phänomenologischen Analysen von „Sein und Zeit" ist auf eine destruktive Auslegung der Geschichte des abendländischen Denkens gerichtet und in sich selbst „Hermeneutik". Heidegger ist, von den ersten formalen Anzeigen der „Hermeneutik der Faktizität" bis zu den letzten geheimnisvollen Winken, ein geschichtlicher Interpret, der schon einmal Gedachtes nachdenkt und es, am Ende der Geschichte der Metaphysik, noch einmal neu übersetzt und auf ein Ungesagtes hin auslegt.

W. Szilasi[1] hat darauf hingewiesen, daß, außer Schelling und Hegel, kein bedeutender Philosoph einen so großen Anteil seiner Lebensarbeit auf die Interpretation von philosophischen Texten verwandt hat wie Heidegger. Er ist ein Liebhaber des gedachten Wortes und gerade deshalb gegen die Philologen, die sich nur an den Text halten und nicht auch sein Ungesagtes vernehmen. Heidegger interpretierte *vor* „Sein und Zeit" Duns Scotus und in Vorlesungen und Übungen Aristoteles, Augustin und Thomas; er interpretierte *nach* „Sein und Zeit" Kant und in Vorlesungen und Übungen die Vorsokratiker und Platon, Descartes, Fichte, Schelling, Hegel und Nietzsche, und in Vorträgen Hölderlin, Rilke, Stefan George und Trakl. Seine Schüler — der Verfasser mit inbegriffen — haben die Philosophie vollends durch philosophiegeschichtliche Interpretationen ersetzt und aus der Not einer dürftigen Zeit, der der sokratische Wille zum Wissen und das ihm zugehörige Eingeständnis des Nichtwissens verlorenging, die Tugend des Verstehens gemacht. Auch das an ihm selber unhistorisch gedachte Denken früherer Zeiten gilt dem modernen historischen Bewußtsein als ein historisch bedingtes und geschichtlich bestimmtes Verständnis, das seinerseits interpretiert werden müsse. Es wird weder als einsichtig und wahr anerkannt noch als uneinsichtig und falsch abgelehnt, sondern, in der Nachfolge Hegels, jenseits von Wahr und Falsch, als eine geschichtlich notwendige Phase in der Entwicklung der Wahrheit begriffen.
Was immer Heidegger im Laufe von vier Jahrzehnten interpretierte, philosophisch entscheidend ist nicht der Umfang der Themen, sondern das einheitliche Verfahren der Auslegung. Was versteht Heidegger unter „Verstehen", und was ist der Maßstab seiner Auslegungen? Im Unterschied zu Dilthey, der den Begriff des Verstehens als eine bestimmte Weise des Wissens den Geisteswissenschaften zugeordnet und aus dem geistigen Leben erkenntnistheoretisch und psychologisch entwickelt hat, bestimmt Heidegger das Verstehen fundamentalontologisch aus der Seinsverfassung des menschlichen Daseins in universaler Absicht. Die Möglichkeit des Verstehens gründet ursprünglich darin, daß das Dasein als ein „Da" selbst schon erschlossen sowie erschließend und Seiendes von nicht daseinsmäßiger Seinsart entdeckend ist. Auch das Sein selbst und das Sein der Wahrheit kann nur verstanden werden, weil Dasein von Hause aus „Erschlossenheit, das heißt Verstehen" ist. Dasein ist an ihm selber gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, aber auch nicht — wie *nach* „Sein und Zeit" — vom Sein her, sondern so, daß es selbst seine Lichtung ist. Das

[1] In: M. Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949, S. 73 ff.

Dasein ist geradezu als da-seiende Erschlossenheit ein Verstehendsein, vor jeder Unterscheidung von „Erklären“ und „Verstehen“ im engeren Sinn. Weil ferner das Dasein als ein „existierendes“ ein Sein-*können* ist, teilt auch das ihm zugehörige Verständnis diese existenziale Bestimmung mit ihm. Es kann sich auf etwas verstehen, das heißt es versteht sich aus seinen und auf seine Möglichkeiten hin. Entsprechend dem existenzialen Vorrang des Möglichen über das Wirkliche — eine These, die aus Kierkegaards Existenzbegriff stammt[1], aber ohne dessen christlich-ethische Voraussetzungen und Absichten zu übernehmen — ist das Verstehen ein „Vordringen in Möglichkeiten“. Das existenzial bestimmte Verstehen weiß nicht, was etwas seiner Natur nach beständig ist, sondern es hat den Charakter des „Entwurfs“ eines Seienden auf etwas hin. Der verstehende Entwurf, der ineins mit dem Dasein ein faktisch geworfener ist, „wirft sich Möglichkeiten vor“. Wie immer sich das Dasein um-willen seiner selbst verhält und auf etwas hin versteht, es ist als ein Sein-können „ganz und gar von Möglichkeit durchsetzt“, oder in Sartres Sprache: jedes „Ansichsein“ durch „Negation“ transzendierend. Infolge dieser Orientierung des Verstehensbegriffs an einem möglichen Um-willen und Woraufhin des sich auf etwas Verstehens, ist auch die „Sicht“ des Verstehens primär keine zweckfreie, theoretische Ansicht, sondern Umsicht, Rücksicht und vor allem Vor-sicht. Der zeitliche Sinn der Vorsicht ist die Zukunft, die schon in jedem etwas „auf etwas hin“ Verstehen enthalten und ursprünglich mit dem verstehenden Dasein als einem sich entwerfenden Sein-können gesetzt ist. Die eigenste, äußerste und unüberholbare Möglichkeit der Existenz ist aber die entschlossene Vorwegnahme des Todes als des letzten Woraufhin des Entwurfs eines eigentlichen Ganzseinkönnens.

Die Ausbildung der im Verstehen enthaltenen Möglichkeiten ist die *Auslegung*. Im Verstehen von Welt wird zum Beispiel Zuhandenseiendes in seinem Um-zu im Umgang mit ihm umsichtig auseinandergelegt. Was ausdrücklich an ihm verstanden wird, hat den formalen Charakter des „etwas als etwas“ Verstehens. Wenn zum Beispiel ein Tisch „als“ Tisch verstanden wird, so wird er aus seinem Um-zu verstanden, also daraus, daß er zum Beispiel etwas zum Schreiben ist. Ein solches umsichtiges Auslegen eines zuhandenen Zeugs gründet in einer „Vorhabe“, und diese ist geführt von einer bestimmten Hinsicht, die eine „Vorsicht“ ist, welche das in die Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin ins Auge faßt. Und weil sich ferner die Auslegung schon immer für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden hat

---

[1] Vgl. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II, Kap. 3.

(zum Beispiel für das Begreifen eines Seienden als eines vorhandenen „Dinges“ mit an ihm vorhandenen „Eigenschaften“), gehört zur Vorhabe und Vorsicht ein „Vorgriff“. „Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen.“ Der „Sinn“, der in jedem Verstehen von etwas „als“ etwas beschlossen ist, ist somit „das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird“.

Was für das alltägliche Verständnis von Welt im Umgang mit innerweltlich Seiendem gilt, trifft auch für das Verstehen und Auslegen eines philosophischen Textes zu. Auch er läßt sich nicht wie ein Vorgegebenes voraussetzungslos erfassen. „Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was ‚dasteht‘, so ist das, was zunächst ‚dasteht‘, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon ‚gesetzt‘ ist, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist“ („Sein und Zeit“ 150).

Die Art und Weise wie Heidegger die Analyse des Verstehens ansetzt, ist somit im voraus bestimmt durch die „Vorstruktur“ des Verstehens, das sich schon immer selber voraus-setzend ist. Die Notwendigkeit dieses Voraussetzens liegt aber nicht dem Verstehen von etwas zuvor, um etwa im Fortgang beseitigt zu werden, sondern sie ist ständig mit da und führend. Alle Auslegung muß das Auszulegende schon im voraus irgendwie verstanden haben und sich in einem solchen Vorverständnis halten. Weil aber der wissenschaftliche Beweis nicht schon voraussetzen darf, was er begründen soll, bedeutet die Vorstruktur, daß sich alles Verstehen, entgegen jener wissenschaftlichen Forderung, in einem „Zirkel“ bewegt, und der Zirkel ist nach den Regeln der wissenschaftlichen Logik ein *circulus vitiosus,* den es zu vermeiden gilt. „Aber“, sagt Heidegger, „in diesem Zirkel ein *vitiosum* sehen und nach Wegen Ausschau zu halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit ‚empfinden‘, heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen.“ Worauf es ankommt, ist nicht, aus dem Zirkel des Verstehens heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen, das heißt, sich das wissenschaftliche Thema eines Verstehens ausdrücklich dadurch zu „sichern“, daß man sich den Vorgriff nicht von dem vorgeben läßt, was „man“ gemeinhin, ohne es zu wissen, voraussetzt, sondern sich die Voraussetzungen des Verstehens eigens zu eigen und durchsichtig macht.

Der so gesicherte Zirkel des Verstehens ist kein Kreis, in dem sich bloß eine bestimmte Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vorstruktur des Daseins selbst. Seiendes, dem es als sorgendes In-der-Welt-sein um sein eigenes Dasein geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur. Die Vorstruktur des Verstehens gründet im Sein des Daseins, sofern dieses als Sorge um sein eigenstes Seinkönnen und Ganzseinkönnen ein „Sichvorwegsein" und eine „vorlaufende Entschlossenheit" ist. Wer diese im Entwurf- und Sorgecharakter begründete Zirkelstruktur nicht wahrhaben will, beweise damit nur, daß er dem verständigen „Man" verfallen ist, das sich an das „tatsächlich" vorhanden Seiende hält und sich weigert, darüber hinauszugehen.
Auf Grund dieser Auslegung des Verstehens nach Maßgabe einer ganz bestimmten Idee von „Existenz" („Sein und Zeit", 43, 310, 312) ist von vornherein zu erwarten, daß auch Heideggers Auslegung philosophischer Texte a priori durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff gesichert sein wird und über das, was „dasteht", hinausgeht, um das Auszulegende auf ein nicht Dastehendes und Gesagtes hin zu entwerfen. Das erste und letzte Woraufhin aller wesentlichen Auslegung der bisherigen Metaphysik ist aber für Heidegger die „ontologische Differenz": der Unterschied des Seins zum Seienden, das Sichklammern an dieses und das Vergessen von jenem. Der letzte Maßstab von Heideggers philosophiegeschichtlichen Interpretationen ist die vorausgesetzte Fragestellung von „Sein und Zeit". Es ist nur natürlich und im Sinne von Heideggers eigener Interpretation der Zirkelhaftigkeit des verstehenden Daseins, wenn diese Voraussetzung im Ergebnis seiner Auslegungen auch wieder hervortritt. Die den verschiedensten Texten abgerungene Aussage ist stets ein und dieselbe und zugleich Heideggers eigene[1]. Widerlegt sich damit aber nicht der geschlossene Umkreis des erschließenden Verstehens selber, sofern man verstehen will, was andere, vermutlich anders, gedacht haben, oder will sich dieses gesicherte Verstehen nur selber, im Text eines anderen, entgegenkommen?

---

[1] Siehe *H. Kuhns* Besprechung der „Holzwege" im Archiv für Philosophie IV, 3, S. 253. Ausdrücklich durchgeführt ist die Selbstauslegung am Text eines andern in Heideggers Interpretation von Kants Grundlegung der Metaphysik. Sie soll zwar dieser zu ihrer eigenen „ursprünglicheren Möglichkeit" verhelfen, verhilft aber in Wirklichkeit Heidegger dazu, die Fragestellung von „Sein und Zeit" an dem, was Kant möglicherweise hat sagen wollen, geschichtlich zu erhärten und alles bisherige Kantverständnis als nichtursprünglich beiseite zu schieben. Siehe dazu *H. Levy*, Heideggers Kantinterpretation, Logos 1932.

Der Vorgriff des Verstehens ist zwar ein unvermeidlicher Ausgangspunkt, aber kein zu sichernder Ansatz, denn die Aufgabe kann doch nur die sein, die eigene Ausgangsstellung mit Rücksicht auf den auszulegenden Text von ihm her in Frage stellen zu lassen, um einen andern in *seinem* Eigenen vorurteilslos verstehen zu können. Dies verlangt eine Aufgeschlossenheit für den Anspruch des Andern und seinen möglichen Einspruch und Widerspruch gegen unser ihm vorgreifendes Selbstverständnis. Um nicht aus der Notwendigkeit des Zirkels die Tugend des Besserverstehens zu machen, muß man sich frei innerhalb des Zirkels bewegen und seinen eigenen Ansatz nötigenfalls auch preisgeben können. Das „Problem" des Zirkels im Verstehen liegt nicht in der Fraglosigkeit eines Daseins, dem es zirkelhaft um es selbst geht, sondern in der Verhältnismäßigkeit eines jeden Verhältnisses zwischen einem selbst und einem andern und in dem Einhalten jener haarscharfen Grenze, an der die eigene Aneignung des Gedankens eines andern in dessen Entfremdung übergeht. *Te totum applica ad textum, rem totam applica ad te* (Bengel); das heißt, man muß sich selbst ganz an den Text wenden, um den ganzen Text auf sich anzuwenden; oder, mit R. Bultmann gesagt: „Es gilt: in der Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen[1]." Die mitgebrachten Voraussetzungen dürfen so wenig gesichert werden, wie andererseits die Voraussetzungen des zu interpretierenden Textes erkannt und anerkannt werden müssen, um ihn vorurteilslos verstehen zu können.

Was Heidegger unter dem Titel „Zirkel" mit dankenswerter Eindringlichkeit dargelegt hat, ist das allgemein zur Herrschaft gekommene Vorurteil, daß es ein vorurteilsfreies Verständnis nicht nur nicht geben kann, sondern daß es auch wider den Sinn des Verstehens wäre. Der moderne Leser moderner Interpretationen ist bereit, die Relativität des Auszulegenden auf den jeweiligen Ausleger als etwas Selbstverständliches hinzunehmen. Wenn etwa Jaspers Nietzsches Philosophie als ein „Philosophieren" und dieses als ein „Transzendieren" auslegt, das jede bestimmte Position und entprechende Negation in die „Schwebe" bringt, so daß keine „Lehre" und auch keine „Grundworte" übrigbleiben, an die man sich halten könnte, und wenn andererseits Heideggers Nietzsche-Auslegung nichts in der Schwebe läßt und abschließend feststellt,

---

[1] Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen, 2. Bd., 1952, S. 228, und *H. Gadamer*, Vom Zirkel des Verstehens, in: Festschrift zu Heideggers 70. Geburtstag, 1959, S. 24 ff. Siehe dagegen Heideggers Bemerkung über die „Vordergründigkeit" der Rede vom Zirkel, in: Unterwegs zur Sprache, S. 134 u. 150 f.

daß Nietzsche das Wesen des Seins und des Nichts so wenig verstanden habe wie je eine Metaphysik vor ihm, so wird der heutige Leser zumeist nur die Folgerung ziehen, daß der Nietzsche von Jaspers zwar nicht der Nietzsche von Heidegger ist, daß aber beide Nietzsche auf ihre Weise ausgelegt haben, so wie man überhaupt andere verstehen kann, nämlich von den eigenen Voraussetzungen her, für die sich jeder „entscheiden" müsse. Die Frage, wie sich Nietzsche selber entschied und verstand, bleibt trotz aller historischen Reflektiertheit des modernen Verstehens ungestellt, weil man voraussetzt, daß nur ein solches voraussetzungsvolles Hinausgehen über den Text ihn auch auslegen könne. Der bloße Text, wird allenthalben versichert, bleibe „stumm", wenn wir ihn nicht ausdeutend zum Sprechen bringen — als spräche ein Text überhaupt nicht von sich und für sich selbst.

Die Notwendigkeit, einen Text so auszulegen, wie er vom Autor verstanden wurde, und zu verdeutlichen, was er selber schon mehr oder minder deutlich gesagt und auch nicht gesagt hat[1], begründet sich aus der Autorität der auszulegenden Sache, um die es dem Autor ging. Wer nicht versucht, den Gedanken eines anderen so zu verstehen, wie dieser ihn selber verstand, kann auch nicht kritisch, sich von ihm unterscheidend, zu ihm Stellung nehmen, sondern wird die Kritik schon in der Interpretation als einer Umdeutung vollziehen. Man mag eine solche Umdeutung eine „produktive Verwandlung" nennen, aber das ändert nichts an der Tatsache, daß sie keine sachgerechte, kritische Auslegung ist. Die Forderung, einen anderen so zu verstehen, wie er sich selber verstand, bleibt ohne Rücksicht auf ihre Schwierigkeit zu Recht bestehen, wenn man nicht a priori annimmt, daß wir durch den Prozeß der Geschichte über alles bisherige Denken hinaus sind. Sie zu erfüllen ist schon schwierig genug unter Lebenden, wo der eine dem anderen in Rede und Gegenrede auf seine Fragen unerwartete Antworten gibt, die nicht nur der letzte Schritt unseres Fragens sind. Im Gespräch kann uns der andere berichtigen, wenn wir ihn nur

---

[1] Wir sehen ab von der besonderen Möglichkeit und Notwendigkeit, Gesagtes vorzüglich auf ein Nichtgesagtes hin zu interpretieren, nämlich dann, wenn der eigentliche Gedanke mit Absicht verschwiegen, verborgen oder maskiert wird, um innerhalb der Öffentlichkeit nur die insgeheim Wissenden anzusprechen. Dies ist immer der Fall, wenn infolge kirchlicher oder politischer Verfolgung das Eigentliche einer Veröffentlichung in der Öffentlichkeit nur privatim, zwischen den Zeilen, gesagt werden kann, so daß die Interpretation von vornherein zwischen dem exoterischen und esoterischen Sinn einer Aussage unterscheiden muß. Siehe dazu *Leo Strauß*, Persecution and the Art of Writing, The Free Press Publishers, Glencoe, Ill. 1952.

nach unserm eigenen Sinn und Maß verstehen und folglich eigensinnig mißverstehen. Wir werden uns dann wenigstens — und dies Wenige ist schon viel — über den entscheidenden Punkt unseres gegenseitigen Nicht- und Mißverstehens verständigen können. Wenn der Gesprächspartner fehlt und das „Zwiegespräch" zwischen Denkenden faktisch ein Monolog ist, weil der andere nur noch im Texte dasteht, steigert sich die Möglichkeit, in der Aneignung des auszulegenden Textes nur das Eigene zurückzubekommen und das Eigentümliche des anderen zu verfehlen. Der auch dem Vorverständnis vorgegebene Text ist aber nicht dazu da, um unsere selbstverständlichen, oder auch durchsichtigen, Vormeinungen zu bekräftigen. Wir müssen vielmehr voraussetzen, daß er uns etwas zu sagen hat und zu wissen gibt, was wir nicht schon von uns aus wissen.

Angenommen, es ließe sich zeigen, daß Heideggers Interpretation eines philosophischen Textes ihn anders versteht, als er vom Autor verstanden wurde, und zwar nicht infolge eines einzelnen Mißverständnisses, sondern zufolge der ganzen Art und Weise, wie seine Auslegung ansetzt, dann wäre mit dem Nachweis des Verfehlten einer bestimmten Interpretation indirekt auch die Fragwürdigkeit ihrer methodischen Voraussetzungen erwiesen. Deren letzte Voraussetzung liegt aber in der „Analytik des Daseins" und ihres Grundsatzes, daß das „Wesen" des Menschen nichts von Natur aus Beständiges ist, sondern ein je eigenes Sein-können, dem es im Entwerfen und Verstehen zirkelhaft um es selbst geht. Und weil das Verstehen eines Textes ein Verständnis des andern durch einen selbst ist, kommt es vor allem darauf an, wie die existenziale Analyse des Daseins das eigentliche „Mitsein" mit anderen versteht, nämlich als „Freigabe" des anderen für *seine* je eigenen Möglichkeiten[1]. Eine solche „Freigabe" ist aber nicht der Ausdruck einer echten Verbundenheit und Verbindlichkeit, sondern eine Versteifung auf das je eigene Sein-können, meiner selbst wie jedes anderen. Sie gibt den anderen frei, um selber unabhängig und unbetreffbar zu sein. Das eigentlichste Sein-können ist in „Sein und Zeit" ein eigenes Ganzseinkönnen, welches „unbezüglich" auf andere und „unüberholbar" ist, weil der Tod die höchste und unüberholbare Instanz eines freien Existierens ist.

Heidegger ist sich auf seine Weise der Unbezüglichkeit und Eigenwilligkeit seiner Interpretationen bewußt. Er verwahrt sich rechtfertigend gegen den Vorwurf der Gewaltsamkeit, indem er darauf hinweist, daß ein denkendes Zwiegespräch unter anderen

---

[1] Sein und Zeit, § 26. Siehe dazu vom *Verfasser:* Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Tübingen 1928, insbes. § 21.

und verletzlicheren Gesetzen stehe als die bloß historisch-philosophische Interpretation[1]. Die Unterscheidung von philosophiehistorischer Forschung und seinsgeschichtlicher Zwiesprache ist aber so fragwürdig wie die gleichsinnige Unterscheidung einer undatierbaren Seinsgeschichte und einer historisch datierbaren Weltgeschichte, deren wirkliche Katastrophen aus dem nichtseienden Seinsgeschehen hervorgehen sollen. Auch die denkerische Erfahrung der Geschichte des Denkens kann nicht umhin, von historisch überlieferten und edierten Texten auszugehen und auf sie einzugehen, und zwar nicht weniger, sondern mehr als der nur historisch interessierte Philologe. Schließlich will Heidegger ja doch das „Ungesagte" eines *vorhandenen Textes* verstehen, im Anhalt an das deutlich Gesagte und vom Autor Gemeinte, um von da aus das undeutlich oder nicht Gesagte verstehen zu können. Je mehr es auf ein Ungesagtes ankommt, desto mehr wird der einem Texte Nachdenkende auf das Gesagte hinhören müssen.

Niemand wird Heidegger bestreiten können, daß er wie kaum ein anderer gegenwärtiger Interpret hellhörig ist und sich auf die Kunst des Lesens und Auslegens versteht, wenn er ein denkerisches oder dichterisches Sprachgefüge sorgsam auseinander- und neu zusammenlegt. Niemand wird aber auch die Gewaltsamkeit seines Interpretierens verkennen können. Sein Auslegen geht in der Tat über alles Verdeutlichen dessen, was dasteht, hinaus. Es ist ein deutendes Inter-pretieren, bei dem sich etwas dazwischen legt, und ein Über-setzen des Textes in eine andere Sprache, die beansprucht, „das Selbe" zu denken. Die subtile Erschlossenheit für den Text ist dabei eben so groß wie die resolute Entschlossenheit, mit der Heidegger seine Vorhabe durchsetzt. Man kann diese Gewaltsamkeit bemängeln und jene Subtilität bewundern, aber sie ergänzen sich. Die Gewaltsamkeit in der Durchführung der Vorhabe verbirgt sich in der Subtilität der Auslegung, während diese der ersteren dient. Sie bestimmen in jeweils verschiedenem Ausmaß das Treffende und Verfehlende der Interpretationen. Die Abhandlung über Hegels Begriff der Erfahrung ist eher ein mitgehen-

[1] Siehe das Vorwort zur zweiten Auflage des Kantbuches. Am Ende des § 35 wird die Notwendigkeit der Gewaltsamkeit damit begründet, daß es bei einer Auslegung nicht darauf ankomme zu verstehen, was ein Autor ausdrücklich gesagt hat, sondern ihm „abzuringen", was er nicht gesagt hat, aber „sagen wollte". Dazu müsse man sich der verborgenen Leidenschaft eines Werkes anvertrauen und sich zum Sagen des Ungesagten zwingen lassen. Die den Text zwingende Interpretation wird also selber aus einem Zwang gerechtfertigt, der von dem zu interpretierenden Text ausgehen soll. Ein doppelseitiger Zwang tritt an die Stelle einer sich von der eigenen Meinung des Textes kritisch unterscheidenden Interpretation.

des Kommentieren als ein deutendes Interpretieren. Die Abhandlung über ein Gedicht von Rilke („Wozu Dichter?") ist — von einzelnen Vergewaltigungen (266, 288) abgesehen — ein Meisterwerk der subtilen Ausdeutung, die nur insofern über das von Rilke Gesagte hinausgeht, als sie es überdichtet und weiterdenkt. Die Abhandlung über Anaximander ist eine Auslegung, die nicht nur weit über den auszulegenden Spruch hinaus, sondern an ihm vorbei und über ihn hinweg geht, indem sie ein Nichtgesagtes in einer Weise auslegt, worin sich der auszulegende Spruch nicht mehr wiedererkennen läßt. Die Abhandlung über Nietzsches Wort „Gott ist tot" ist ebensosehr auf ausgewählte Nietzsche-Texte eingehend, wie gewaltsam über Nietzsches eigene Gedanken hinweggehend. Schlechterdings nur gewaltsam sind vereinzelte Interpretationen, beziehungsweise Übersetzungen. Platons Satz: *τὰ ... μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ*, mit dem Heidegger seine Rektoratsrede schloß, sagt zweifellos nicht, daß alles Große „im Sturm" stehe, wie er während einer stürmischen Zeit übersetzte, sondern daß alles Große (Edle) gefährdet (hinfällig), oder wie Schleiermacher übersetzt: „bedenklich" ist[1].

Heidegger hat mehrmals zu Nietzsche Stellung genommen, in „Sein und Zeit", in einer Abhandlung der „Holzwege", in einem Vortrag „Wer ist Nietzsches Zarathustra?" und in der Vorlesung „Was heißt Denken?". Am Schluß der Analyse des existenzialen Ursprungs der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins („Sein und Zeit", § 76) gibt er eine kurze Interpretation des eigentlichen Sinnes von Nietzsches Unzeitgemäßer Betrachtung über den „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Abgesehen von einer unvergleichlich schärferen begrifflichen Durchführung berührt sich sein Gedankengang weitgehend mit dem von Nietzsche. Gemeinsam ist beiden die Kritik der Historie und des Historismus im Rückgang auf eine zum „Leben", beziehungsweise zum „Dasein", gehörige Geschichtlichkeit und deren Bezug auf die künftigen Möglichkeiten unseres eigenen Sein-könnens. Ihre These ist, daß die Historie von einem echten Verhältnis zur Geschichte entfremde und daß unhistorisch lebende Zeiten nicht auch schon ungeschichtliche sind. Indem das geschichtliche Verhalten und Verstehen dagewesene Möglichkeiten des Lebens „wiederholt", läßt es Vergangenes wieder auf uns zukommen und holt so Gewesenes in unsere eigenen Möglichkeiten herein. Die echte historische Erschließung der Vergangenheit, sagt Heidegger in Übereinstimmung mit Nietzsches Grundsatz, daß wir nur als „Baumeister der Zukunft" und als „Wissende der

---

[1] Ein spezifisch griechischer Gedanke, der in *Herodot* VII, 10 erläutert ist und auch in *Nietzsches* Gedicht „Pinie und Blitz" zu Worte kommt.

Gegenwart" den Spruch der Vergangenheit enträtseln können, zeitige sich im gegenwärtigen Augenblick aus der Zukunft. Ihr struktureller Zusammenhang mit Vergangenheit und Gegenwart und die entsprechende Dreiheit der Historie, als „monumentalische", „antiquarische" und „kritische", werde zwar von Nietzsche nicht ausdrücklich in ihrer Notwendigkeit aufgewiesen, aber der Anfang seiner Betrachtung lasse vermuten, daß er „mehr verstand als er kundgab".

Heidegger will dieses Mehr verstehen und insofern Nietzsche besser verstehen, als er sich selber verstand. Das Ergebnis dieser Ausdeutung ist, daß das einheitliche Fundament der drei Weisen der Historie die eigentliche „Geschichtlichkeit" sei und deren Ursprung die „Zeitlichkeit" als der existenziale Sinn der Sorge. Heideggers Voraussetzung, daß der Mensch seinem Wesen nach ein geschichtlich „existierendes", sich entwerfendes und sorgendes Dasein ist, wird aber von Nietzsche gerade nicht geteilt. Wenn irgend etwas den Anfang sowie das Ende von Nietzsches Betrachtung auszeichnet, so ist es der Blick auf eine ungeschichtliche Weise des reinen Daseins, welches „vergessen" kann, was „war", und sorglos im gegenwärtigen Augenblick ohne Rest aufgeht: das Tier und, „in vertrauter Nähe", das Kind. Beide sind nicht wie der erwachsene Mensch „ein nie zu vollendendes Imperfectum", das deshalb um sein Ganzseinkönnen besorgt ist, sondern spielend vollkommen und ganz, was sie sind, und darum glücklich. Nach einer solchen Vollkommenheit verlangt auch der geschichtlich lebende, unvollendete Mensch. Das dem Tiere verwandte Kind ist für Nietzsche so wenig eine bloß vormenschliche Weise des Daseins, daß es vielmehr im „Zarathustra" zum Sinnbild desjenigen Menschen wird, der sich selbst überwunden hat und, nach der letzten Verwandlung, zum Weltenkind wird, welches „Unschuld" ist und „Vergessen", ein „Neubeginn" und ein „aus sich rollendes Rad". Außer diesem positiven Bezug des kindlichen Daseins zum heraklitischen Weltenkind[1] enthält es einen polemischen auf die Botschaft vom Reiche Gottes, das nur denjenigen offensteht, die vertrauend wie Kinder sind. Desgleichen entfaltet sich im „Zarathustra" der volle Sinn des „Augenblicks", ohne den es kein Glück gibt. Er ist die „höchste Zeit", zunächst der Verzweiflung und dann der Seligkeit, in der die Zeit „stille steht", und als der Augenblick eines „Mittags" bedeutet er „Ewigkeit". Für Heideggers Bestimmung des Seins aus der Zeit gibt es nur die Wahl zwischen eigentlicher und uneigentlicher Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit; für Nietzsche handelt es sich um die Wiedergewinnung einer verlore-

---

[1] Siehe *Nietzsche*, Philologica, III. Band, 1913, S. 184 f.

nen Welt durch die Aufhebung des historischen Prozesses in einem ewig gleichbedeutenden Sein.

Nietzsches Kritik der Historie ist daher schon in der Unzeitgemäßen Betrachtung eine zweifache. Heidegger berücksichtigt nur diejenige, die sich innerhalb des historischen Bewußtseins hält und die Nietzsche selbst als un-historisches Lebenkönnen bezeichnet. Es kommt für den geschichtlich Lebenden darauf an, im rechten Ausmaß sowohl (historisch) erinnern wie auch (unhistorisch) vergessen zu können, um sich von dem „es war" nur so viel anzueignen als mit dem eigenen Können verträglich ist. Außerdem enthält aber Nietzsches Betrachtung einen wiederholten Hinweis[1] auf eine *über*historische Art zu leben, für die aus dem Prozeß der Geschichte nichts wesentlich Neues zu lernen ist, weil im Augenblick der geglückten Vollendung des reinen Daseins die Welt in jedem Augenblick „fertig" oder vollendet ist. Ein solcher überhistorischer Mensch wird, allen drei historischen Betrachtungsweisen entgegen, die Vergangenheit und die Zukunft, das „Ehemals" und das „Einst", als ein und dasselbe mit dem „Heute" zusammen sehen[2] als eine „Allgegenwart" unvergänglicher Typen von „ewig gleicher Bedeutung". Erst dies wäre „Weisheit", das heißt vollendetes Wissen. Zu einer solchen Weisheit, für die unsere Schätzung der Historie nur ein „okzidentalisches Vorurteil" ist, war Nietzsche von Anfang an unterwegs. Für den historisch und relativ unhistorisch Lebenden ist jedoch diese Weisheit zunächst ein „Ekel", weil sie dem tätig fortschreitenden Leben zu widersprechen scheint. Die Weisheit, welche weiß, daß wahrhaft nur das ewig Gleichbedeutende ist, überläßt die Unzeitgemäße Betrachtung noch der „Kunst und der Religion" als den einzig „äternisierenden Mächten". Erst als der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen wird Nietzsche-Zarathustra aus einem Kritiker seiner Zeit zu einem Verkünder der Ewigkeit, der nicht mehr unzeitgemäß an Zeit und Geschichte gebunden ist.

Der Anfang und das ihm entsprechende Ende von Nietzsches Betrachtung läßt also gerade nicht vermuten, daß sich Nietzsche schon unausdrücklich so verstand, wie ihn Heidegger interpretiert, sondern anders. Das „Leben", das Nietzsche zum Kriterium des Nutzens und Nachteils der Historie nimmt, ist keine geschichtliche „Existenz", sondern der *physis* des *kosmos* verwandt, so wie auch die „Kultur" eine neue „physis" ist[3], und die „Weisheit", auf die Nietzsche hinauswollte, ist kein geschichtliches Verstehen. Nietz-

---

[1] *Nietzsches* Werke (Groß- und Kleinoktavausgabe) I, 292 f., 298, 379 f.
[2] VI, 324.
[3] I, 384; vgl. IX, 377 f.

sches letztes und erstes Problem, das schon in den zwei Schüleraufsätzen über „Geschichte", beziehungsweise „Willensfreiheit", und „Fatum" bezeichnet, in der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung weiter entwickelt und im Zarathustra[1] durch eine „Erlösung" von allem „es war" gelöst wird, ist nicht Sein und Zeit, sondern Werden und Ewigkeit. Das Motiv der Ewigkeit als einer ewigen Wiederkunft des Gleichen bestimmt Nietzsches Philosophie von Anfang an und bis zum Ende. Es äußert sich zuerst in einer autobiographischen Skizze des Neunzehnjährigen, wo nach dem „Ring" gefragt wird, der den Menschen noch umfassen könnte, nachdem er sich von allen bisherigen Autoritäten der Geschichte befreit hat; es bestimmt die Unterscheidung einer un- und überhistorischen Stellung zur Geschichte; es klingt deutlich an in dem Fragezeichen am Ende der „Morgenröte" und es beherrscht vollends den „Zarathustra". Aber auch die Kritik der Zeit im „Willen zur Macht" als einer Geschichte des Nihilismus ist aus dem vorgängigen „Ja" zum „ewigen Ja des Seins" begründet[2]. Soweit sich bei Nietzsche überhaupt von einer ontologischen Fragestellung im strengen Sinne reden läßt, ist das, was er gelegentlich „Sein" und zumeist „Gesamtcharakter des Lebens" nennt, nicht wesensverwandt mit dem Nichts, sondern das ewig gleiche Sein alles Seienden, das zwar als ein Werden sowohl vernichtend wie schaffend ist, aber als ein ewig werdendes Sein einfachhin affirmativ ist. Für Heidegger ist das „vermeintlich Ewige" nur „ein abgestelltes Vergängliches, abgestellt in die Leere eines dauerlosen Jetzt[3].

In den Abhandlungen der „Holzwege" (203, 300) wird Heidegger zu einem verspäteten Jünger Nietzsches, sofern sich dessen Denken als ein geschichtliches fassen läßt. In beiden schlägt das Bewußtsein des Epigonen um in den Willen zur Zukunft. Nietzsches geschichtsphilosophische Konstruktion des Zerfalls der übersinnlichen Werte („Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde") wird bedingungslos übernommen und nur nochmals umschrieben. Zwar spricht Heidegger nicht so eindeutig wie Nietzsche von einer Geschichte des längsten „Irrtums", der mit einem „Incipit Zarathustra" endet; aber der Sache nach kommt auch seine Stellung zur gesamten bisherigen Überlieferung auf einen Neubeginn und eine Umwertung des längsten Irrtums hinaus, als habe man das Sein selbst bedacht, wenn man das Seiende als Seiendes dachte.

---

[1] VI, 206 f.

[2] Gedicht „Ruhm und Ewigkeit", das Nietzsche als Abschluß von „Ecce Homo" geplant hatte.

[3] Holzwege, S. 295. Wir verweisen im folgenden auf die „Holzwege" im Text durch bloße Angabe der Seitenzahl.

Um zu prüfen, ob Heidegger auf Grund seiner Nähe zu Nietzsche den auszulegenden Texten gerecht wird, fragen wir dreierlei: 1. Was bedeutet für ihn überhaupt Nietzsche? 2. Was versteht er unter einer Auslegung Nietzsches? 3. Wie interpretiert er Nietzsches Wort vom Tod Gottes?

1. Nietzsche ist für ihn nicht nur „der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph“[1], sondern ein „metaphysischer Denker“, der als solcher die Nähe zu Aristoteles wahre und „nicht weniger sachhaft und streng“ als dieser denke. Der Laie wundert sich, wieso der Verfasser „Unzeitgemäßer Betrachtungen“, einer „Fröhlichen Wissenschaft“, eines „Also sprach Zarathustra“ und „Jenseits von Gut und Böse“, des „Willens zur Macht“, „Antichrist“ und „Ecce Homo“, der in Aphorismen, Gleichnisreden und unausgeführten Plänen seine Gedanken zu formen versucht und dabei immer sich selber zur Sprache bringt, zu den streng wissenschaftlichen Werken des Aristoteles, seiner Physik und Metaphysik, Ethik und Politik, Erd- und Himmelskunde eine nahe Beziehung haben sollte. Zeigt Nietzsches Denken wirklich nur „historisch und auf den Titel gesehen“ eine andere, moderne Gebärde, oder ist es für Nietzsche ebenso wesentlich, daß er die Rede vom „tollen Menschen“ schrieb, als es für Aristoteles wesentlich ist, daß sein Gott weder ein lebendiger noch ein toter ist, sondern das ewige Prinzip der natürlichen Bewegung der obersten Himmelssphäre, also überhaupt nichts, wonach man *de profundis* schreien könnte. Am Ende ist die „üblich gewordene“ Zusammenstellung von Nietzsche mit Kierkegaard immer noch sachgemäßer als das von Heidegger geforderte Zusammendenken des Verfassers einer umgekehrten Bergpredigt mit Aristoteles, Leibniz, Schelling und Hegel (233).

2. Heidegger beginnt seine Auslegung Nietzsches mit dem Satz: „Die folgende Erläuterung versucht, dorthin zu weisen, von wo aus vielleicht eines Tages die Frage nach dem Wesen des Nihilismus gestellt werden kann.“ Was er unter einer „Erläuterung“ versteht, wird ebenso schön wie einfach in dem Vorwort zu den „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“ gesagt: sie sei darum bemüht, daß das Gedichtete „um einiges klarer“ dastehe, und sie müsse, um des Gedichteten willen, danach trachten, sich selber überflüssig zu machen. „Der letzte, aber auch der schwerste Schritt jeder Auslegung besteht darin, mit ihren Erläuterungen vor dem reinen Dastehen des Gedichtes zu verschwinden.“ Wenn dies gelingt, dann meinen wir beim wiederholenden Lesen, „wir hätten die Gedichte schon immer so verstanden“. Diese hingebungsvolle

[1] Rektoratsrede, S. 12.

Absicht kennzeichnet im allgemeinen nicht Heideggers Auslegung von Gedachtem. Es dürfte kaum einen Leser seiner Nietzsche-Auslegung geben, für den, nach wiederholtem Lesen, nicht Heideggers Gedanke im Gewande von Nietzsche dasteht — was freilich seinen Grund mit darin haben mag, daß Nietzsches Gedanke schon selber nicht rein gedacht ist.
Heideggers Auslegung will ausdrücklich über das von Nietzsche Gesagte hinausgehen, um nicht nur „ein leer wiederholender Bericht" zu bleiben, und sie hält sich dabei nach Absicht und Tragweite im Umkreis der *einen* Erfahrung, aus der „Sein und Zeit" gedacht ist. Nietzsches Gedanke wird einbezogen in die Geschichte der Seinsvergessenheit und auf sie hin ausgelegt. Um Nietzsches Wort vom Tode Gottes auf diesem umfassenden Hintergrund einer vorausgesetzten Seinsgeschichte von zwei Jahrtausenden zu erläutern, muß Heidegger auch Eigenes „aus seiner Sache" dazugeben. Der „Laie" werde freilich eine solche Beigabe als ein Hineinlegen empfinden und dieses als eine gewaltsame Willkür bemängeln, nämlich gemessen an dem, was er für den tatsächlichen Inhalt des Textes hält. Gegenüber diesem Unverständnis des gemeinen Verstandes besteht Heidegger darauf, daß eine wesentliche Erläuterung ihren Text zwar nicht „besser" als sein Verfasser verstehe, wohl aber „anders", allein dieses andere müsse so sein, daß es „das Selbe" trifft, dem der erläuterte Text nachdenkt[1]. Der Versuch, Nietzsches Gedanken deutlicher zu fassen, als er ihn selbst sagen konnte, setze voraus, daß er uns zuvor „bedeutender" geworden ist. Das Bedeutendere ist aber das Ungesagte und dieses die eigentliche „Lehre" eines Denkers (215; vgl. die ersten Sätze von „Platons Lehre von der Wahrheit")[2]. Gelegentlich der Inter-

[1] In einer Vorlesung über „Grundprobleme der Phänomenologie" von 1927 hieß es eindeutiger: „Wir wollen also nicht nur, sondern müssen die Griechen besser verstehen, als sie sich selbst verstanden, und nur so besitzen wir das Erbe wirklich. Nur dann ist unsere eigene Forschung nicht Flickwerk und kein zufälliges Ändern und Verbessern oder Verschlechtern."

[2] Heidegger geht wie ein Tiefenpsychologe vor, obwohl ihm gerade diese Art der „Analyse" am allerfernsten liegt: er hört aus dem, was gesagt wird, ein Ungesagtes heraus, welches das eigentlich motivierende, wenn auch verborgene Motiv des Gesagten ist: anfängliche Verfehlungen, die vergessen worden sind und die als anfängliche alle weiteren Geschicke des Menschen im voraus entscheiden und überholen, indem sie unbewußt die ganze Lebensgeschichte bestimmen — bis ein Heilender kommt, der es wagt, die lange Geschichte dieses Geschicks zu „wiederholen". Dem unpersönlichen „Es" des Unbewußten entspricht das anonyme „Es" des Seins und des Ereignens. Freud wie Heidegger, beide übereignen das selbstbewußte Ich einem tiefer liegenden Verhältnis, indem sie im Sich-

pretation des Spruches von Anaximander (341) wird weiterhin gesagt, daß alle seinsgeschichtliche Zwiesprache mit einem anderen Denker auf einem Zuspruch des Seins beruhe. Wer in solcher Bindung denke, der könne zwar auch an dem Gedanken des anderen vorbeiirren, aber dennoch, „vielleicht sogar nur so", das Selbe denken. Wer wollte entscheiden, ob Heidegger das Wort vom Tode Gottes aus einem Zuspruch des Seins her auslegt? Gewiß ist nur, daß er über das von Nietzsche Gesagte hinaus denkt, aus seinem Eigenen und in sein Eigenes: die ontologische Differenz.

3. Ein erster Hinweis auf Nietzsches Wort „Gott ist tot" findet sich in Heideggers Rektoratsrede von 1933. Mit dieser „Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden" müsse man Ernst machen. Worin besteht dieses Ernstnehmen der Gottverlassenheit, wenn es sich dabei um eine Seinsverlassenheit inmitten des Seienden handelt? Gewiß hat Nietzsche leidenschaftlich „den" Gott gesucht, nämlich den „unbekannten", als er sich in seiner Jugend von seiner christlichen Herkunft befreite[1] und schließlich den Gott des Alten und Neuen Testamentes in einem „Antichrist" angriff. Damals hat Nietzsche den unbekannten Gott als den ebenfalls getöteten und wieder auferstandenen Gott Dionysos zu finden geglaubt und den christlichen von dem heidnischen nach Maßgabe einer entgegengesetzten „Interpretation des Leidens" („Wille zur Macht" § 1052) unterschieden. Aber was besagt Nietzsches leidenschaftliches Suchen und scheinbar seliges Finden für Heidegger, der die Erzählung vom tollen Menschen, der den Tod Gottes ankündet, zwar mit einer unverkennbaren Anteilnahme wiedergibt, aber seinerseits die Gottesfrage auf die nach der ontologischen Differenz zurückführt? Denn der härteste Schlag gegen Gott werde nicht von denen geführt, die nicht an Gott glauben, sondern von den Gläubigen und deren Theologen, die von Gott als

---

zeigenden und Gesagten ein Sichentziehendes und Ungesagtes erhorchen, das im Spiel der Assoziation von Einfällen unwillkürlich zur Sprache kommt. Methodisch verwandt der Psychoanalyse ist auch die Art und Weise, wie Heidegger, durch eine *argumentatio ex privativo*, mögliche Gegenargumente von vornherein dadurch entkräftet, daß er sie in seine eigenen Voraussetzungen einbezieht. Wer zum Beispiel bestreitet, daß das, „was dasteht", nur die Vormeinung eines Auslegers ist, muß sich sagen lassen, daß er zwar notwendig so denken müsse, aber nur deshalb, weil er dem „man" verfallen ist, das sich weigert, über das Dastehende hinauszugehen. Die existenzialontologische Auslegung hat in jedem Falle recht, weil der Widerstand gegen sie nur beweist, daß er selbst einem „defizienten modus" des zu Erweisenden entspringt.

[1] Siehe die Jugendgeschichte: „Du hast gerufen — Herr, ich komme", „Vor dem Kruzifix", „Gethsemane und Golgatha", „Dem unbekannten Gott" sowie das Gedicht aus dem „Zauberer" im Zarathustra.

dem „Seiendsten" alles Seienden reden, ohne an das „Sein selbst" zu denken (240, 246)[1]. Da aber Heidegger an das Sein als den möglichen Ort eines Heilen, Heiligen und Göttlichen denkt, und sich fragt, ob das Sein „noch einmal" eines Gottes fähig werde, dürfte die neutrale Feststellung von „Sein und Zeit" (S. 306, Anm.), daß die existenziale Analyse weder etwas *für* noch *gegen* die Möglichkeit der Sünde beweise, weil die Bezeugung durch den Glauben jeder „philosophischen Erfahrung" verschlossen bleibe, sowie die gleichsinnige Feststellung im „Wesen des Grundes" (S. 28, Anm.)[2], daß die ontologische Interpretation des Daseins weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entscheide, jetzt nicht mehr ausreichen. Schließt doch Heideggers Abhandlung mit einer scharfen Abgrenzung gegen die öffentlichen Herumsteher, die glaubenslos sind, „weil sie selbst die Möglichkeit des Glaubens" aufgegeben haben, insofern sie Gott nicht mehr suchen können. Aber, heißt es weiter: „sie können (sc. Gott) nicht mehr suchen, weil sie nicht mehr denken." Das wahrhaft Bedenkliche ist jedoch ausschließlich das Sein, und um dieses denken zu können, müsse man die „Vernunft" verabschieden (247). Das Denken des Seins ist zwar ein Vernehmen, sogar ein „Ohr" des Denkens, aber dieses horchend-hörende Vernehmen ist nicht, wie bei Hegel, der gemeinsame Grund von Vernunft und Glauben. Andererseits ist Heideggers Verabschiedung der Vernunft eine solche zugunsten des Denkens und also auch nicht mit Luthers Kampf um die Rechtfertigung allein aus dem Glauben und gegen die „Hure Vernunft" identisch. Man fragt sich, was Heideggers Eintreten für die Möglichkeit des suchenden Glaubens und andererseits dessen Reduktion auf ein widervernünftiges Denken bedeutet? Wenn der Glaube im Denken keinen Platz hat (343) und der „Verfall des Denkens in die Wissenschaften und in das Glauben" das böse Geschick des Seins ist (325), das sich nun wenden soll, wie läßt sich dann überhaupt noch die „Entgötterung" (70) als Ent-*götterung* wesentlich denken, es sei denn, daß an die Stelle des untersuchenden, „skeptischen" Wissens und des gehorsamen Glaubens ein „Den-

[1] Vgl. *Volkmann-Schluck,* Zur Gottesfrage bei Nietzsche, in „Anteile" zu Heideggers 60. Geburtstag, S. 212 ff., wo der Versuch unternommen wird, zu zeigen, daß Nietzsches Botschaft vom Tode Gottes ein Ausdruck der Frömmigkeit dessen sei, der sich, mit Heidegger, den seinsverlassenen Glauben an einen *seienden* Gott versagt.

[2] Vgl. Humanismus-Brief, Bern S. 101 ff., wo ebenfalls weder für noch gegen den Theismus entschieden wird, aber auch nicht für eine Indifferenz gegenüber Glaube und Unglaube, denn worauf es ankomme, sei die Frage, wie es mit dem Gottesverhältnis „des Daseins" „ontologisch" bestellt sei.

ken" tritt, das in sich selber andächtig und fromm, aber weder Philosophie noch Theologie ist. Der wahrhaft Gläubige wäre dann der, welcher — diesseits von Glaube und Unglaube an einen seienden Gott — sich an das Sein zurückbindet und insofern „religiös" ist, als er das „Fragen" als die „Frömmigkeit des Denkens" durchhält[1]. Späterhin wird freilich auch das Fragen in das „Hören" auf die Zusage des Seins und der Sprache zurückgenommen und nicht mehr als die eigentliche Gebärde des Denkens behauptet.

Heideggers ambivalente Unterscheidungen und Verbindungen des Denkens von und mit dem Glauben sind um so verfänglicher, als sowohl das Denken des wesentlichen Denkers wie das Glauben des wahrhaft Gläubigen zu wissen beanspruchen, daß sich das Sein, beziehungsweise Gott, geschichtlich offenbart und verbirgt. Wird etwa der Glaube an Offenbarung von Heidegger, dem ehemals christlichen Theologen, übermetaphysisch gedacht und den Theologen ein gedankenloses Glauben überlassen, als hätte die christliche Theologie und Mystik nicht von jeher bedacht, daß Gott nicht in derselben Weise „sein" kann wie das von ihm Geschaffene? Es wäre nicht das erste Mal in der Geschichte der deutschen Philosophie, die nach Nietzsches Ausspruch eine „hinterlistige Theologie" ist, daß sich ein Philosoph als den besseren Theologen weiß und die Aufgabe der Theologie in die Philosophie übernimmt, während es andererseits noch immer Theologen gibt, welche meinen, aus der Erfahrung des Nichts und dem Denken des Seins für den Glauben an Offenbarung Nutzen ziehen zu können.

Nietzsches Wort vom Tode Gottes steht zwar im Mittelpunkt von Heideggers Auslegung, aber nicht als vereinzeltes Lehrstück, sondern als ein Leitmotiv, von dem aus sich auch die anderen Grundworte Nietzsches erhellen: „Nihilismus", „Leben", „Wert", „Wille zur Macht", „ewige Wiederkunft". Die fünfzig Seiten von Heideggers Abhandlung sind eine Zusammenfassung von fünf Semestern Nietzsche-Vorlesungen und dürfen also dementsprechend wichtig genommen werden. „Gott ist tot" bedeutet nach Heidegger, daß die meta-physische Welt der Ideen, Ideale und Werte nicht mehr lebendig ist und daß damit die Metaphysik überhaupt zu Ende ist. Zwar bestreitet Heidegger nicht, daß Nietzsches Wort den christlichen Gott der biblischen Offenbarung meint, aber das Wort „Gott" enthalte vor allem die Feststellung des Zerfalls der Verbindlichkeit einer übersinnlichen Welt. Nietzsche verstehe unter Christentum überhaupt nicht das ursprüngliche christliche Leben, das einmal für kurze Zeit wirksam war, sondern die weltpolitische Erscheinung der Kirche. Wie wenig Nietzsche, im Unterschied zu

[1] Siehe dazu vom *Verfasser:* Wissen, Glaube und Skepsis, 1956.

Kierkegaard, die Kirche bekämpfte und auch nicht bloß das „latente“ Christentum der moralischen Werte, sondern das neutestamentliche und Paulinische Christentum selbst, bedarf jedoch keines ausführlichen Nachweises. Zarathustra ist von Anfang bis zu Ende ein antichristliches Evangelium. Der Übermensch Zarathustra, der den Becher des Überflusses an ewiger Lust leeren will und den ein stolzer Adler begleitet, ist von den ersten Sätzen an ein Gegenbild zum Gottmenschen Christus, der demütig wie ein Opferlamm leidet und den Kelch des Leidens leert; und er beschließt seine Reden mit der gotteslästerlichen Anbetung eines immer wieder „I-A“ sagenden Esels, dem der häßlichste Mensch, der Gott getötet hat, Wein zu trinken gibt, weil Zarathustra im Gegensatz zum christlichen Gottesreich ein „Erdenreich“ will. Ein Blick in den „Antichrist“ und Nietzsches Verhältnis zu Pascal bezeugen, daß es ihm um die christliche Seele, das christlich verstandene Leiden und den christlichen Gott ging, und im Gegensatz zu „Gott“ um die „Welt“ und nur deshalb auch um die endgültige Abschaffung der übersinnlichen „Hinterwelten“ des christlichen Platonismus. Nietzsches abgründige Ferne von der natürlichen Theologie des Aristoteles und seine Nähe zu Pascal und Kierkegaard kann sich kaum eindringlicher bekunden als in dem Faktum, daß er sich am Ende von „Ecce Homo“ als „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ bezeichnete und beim Ausbruch des Wahnsinns als „der Gekreuzigte“ unterzeichnet hat. Was Nietzsche zuerst und zuletzt wirklich suchte, war überhaupt kein „theoretisches“ Wissen im Sinne der griechischen Philosophie und auch kein modernes Verstehen, sondern „Erlösung“ und eine Antwort auf den „Notschrei“ der höheren Menschen, zu denen auch der „häßlichste“ Mensch gehört, der Gott nicht zum Zeugen seiner Verächtlichkeit haben wollte und ihn darum, aus Rache, getötet hat. Zarathustra ist schlechthin „der Gottlose“. So selbstverständlich es ist, daß Nietzsche keinen ordinären freidenkerischen Atheismus predigte (202), so läßt sich doch nicht abstreiten, daß er sich selbst als einen „Wendepunkt“ innerhalb der Geschichte des neuzeitlichen Atheismus verstand und als seine Aufgabe: „eine Art Krisis und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus herbeizuführen[1]“.

Heideggers Auslegung geht weit darüber hinaus und dahinter zurück, indem er Nietzsches Wort aus der Seins- und Weltgeschichte von zwei Jahrtausenden interpretiert; denn das Wort vom Tode Gottes sei innerhalb der gesamten, metaphysisch bestimmten Geschichte des Abendlandes „immer schon unausgesprochen“ gesagt worden (196). Wieso? Etwa deshalb, weil schon die Spätantike vom

---

[1] XV, 70.

Tode des großen Pan sprach, oder deshalb, weil sich das christliche Abendland auf den Glauben an einen gekreuzigten Gott gründet? Was hat aber der große Pan mit dem biblischen Gott und der nach Gottes Willen zum Heile des Menschen gekreuzigte Christus mit dem Töten Gottes durch den häßlichsten Menschen zu tun? Heidegger gibt darauf nur einen spärlichen Hinweis, indem er behauptet, daß der Tod Gottes, an den Hegel dachte, als er, unter Berufung auf Pascal („Penseés" 441), von dem „unendlichen Schmerz", daß Gott tot ist, spricht, zwar „etwas anderes" denke als Nietzsche, daß aber „gleichwohl" zwischen beiden Aussagen, und auch zwischen ihnen und der Rede vom Tode des großen Pan, ein „wesentlicher Zusammenhang" bestehe, der sich „im Wesen aller Metaphysik verberge". Der Zusammenhang zwischen dem heidnisch (Plutarch), christlich (Pascal), religionsphilosophisch (Hegel) und anti-christlich (Nietzsche) verstandenen Gottestod beruht also vermutlich darin, daß für Heidegger die gesamte Geschichte des Abendlandes, von seinen vorchristlichen Anfängen an bis einschließlich zu Nietzsche, eine solche der Seinsvergessenheit ist, in der es „mit dem Sein nichts ist", und daß folglich auch das Christentum eine bloße Folgeerscheinung dieses ursprünglichen „Nihilismus" sein könnte (204), wogegen für Nietzsche umgekehrt der Nihilismus eine Folge davon ist, daß wir den christlichen Gott getötet haben, beziehungsweise daß der Glaube an ihn unglaubwürdig geworden ist. Heidegger will sein eigenes Denken über das Christentum weder mit Pascal an Gottes Offenbarung in Christus orientieren, noch mit Hegel dem Tode Gottes in einem „spekulativen Karfreitag" eine philosophische Existenz geben, noch behauptet er mit Nietzsche, daß die Geschichte des Christentums eine „zweitausendjährige Lüge" ist. Wohl aber sagt er mit ihm, obzwar aus anderen Gründen, daß das Christentum den größten Anteil an der „Entgötterung" der Neuzeit habe (70) — eine These, die sich schlecht vereinbaren läßt mit der anderen, daß das Christentum selbst nur die Ausformung eines im Sein wesenden Nihilismus ist. Wer denkt hier klarer und eindeutiger: Heidegger, dessen Denken sich ebensosehr aus dem Christentum nährt wie es ihm den Boden entzieht, oder Nietzsche?

Nietzsches reifer Gedanke ist ein Gedankenzusammenhang, an dessen Anfang der *Tod Gottes,* in dessen Mitte der aus ihm hervorgegangene *Nihilismus* und an dessen Ende die Selbstüberwindung des Nihilismus zur *ewigen Wiederkunft des Gleichen* durch den Übermenschen steht. Dem entspricht die erste Rede des Zarathustra „Von den drei Verwandlungen": das *„Du sollst"* des biblischen Glaubens verwandelt sich zum freigewordenen Geist des *„Ich will";* in der Wüste seiner Freiheit zum Nichts geschieht die

letzte und schwerste Verwandlung vom „Ich will" zum „Ich bin" (Wille zur Macht § 940) eines ewig wiederkehrenden Daseins des kindlichen Weltenspiels. Mit dieser letzten Verwandlung der Freiheit zum Nichts, die lieber noch das Nichts will als nicht will, in die freigewollte Notwendigkeit eines ewigen Kreislaufs aller Dinge, erfüllt sich für Nietzsche sein zeitliches als ein „ewiges" Schicksal: sein „Ego" wird ihm zum „Fatum". Unter dem „Schild der Notwendigkeit", dem „höchsten Gestirn des Seins", das kein Wunsch erreicht und kein Nein befleckt, ist der Zufall des eigenen Da-seins wieder zu Hause im Ganzen des welthaften Seins. Der Weg, auf dem Nietzsche diese Erlösung vom zugefallenen Faktum des Daseins, das immer schon „war", bevor es sich wollte, findet, ist ein Ausweg aus der christlichen Schöpfungslehre. Er wird von ihm als „Selbstüberwindung des Nihilismus" bezeichnet. Zarathustra ist der „Besieger Gottes und des Nichts", das vorübergehend die Stelle Gottes einnahm. Auf Grund dieses eindeutigen Zusammenhanges der „Wahrsagung" des Nihilismus mit der ganz anderen „Wahrsagung" der ewigen Wiederkunft, die beide, obschon im entgegengesetzten Sinn, ein „Umsonst" und ein „alles ist gleich", eine Sinn-, Zweck- und Wertlosigkeit sind, hat Nietzsches ganze Lehre ein Doppelgesicht: sie ist eine Selbstüberwindung des Nihilismus, in der „Überwinder und Überwundenes eins sind". Sie sind so eins wie der „doppelte" Wille des Zarathustra (VI, 210), der dionysische „Doppelblick" in die Welt und die dionysische „Doppelwelt" selber *ein* Wille, *ein* Blick und *eine* Welt sind. Diese Einheit von Nihilismus und Wiederkunft ergibt sich daraus, daß Nietzsches Wille zur Ewigkeit die „Umkehrung" seines Willens zum Nichts ist[1].

Für Heidegger bedeutet Nietzsches Umkehr etwas bloß Negatives, weil sich alle Umkehrung im Bereich des Umgekehrten bewege (200, 214, 242). Durch die von Nietzsche vollzogene Umkehrung bleibe der Metaphysik nur noch die Verkehrung in ihr Unwesen übrig, denn die Absetzung des Übersinnlichen beseitige auch das bloß Sinnliche und damit den Unterschied beider. Bei Nietzsche selbst endet die Abschaffung der „wahren Welt" mitsamt ihrer sinnlichen Kehrseite aber keineswegs im Wesenlosen, sondern bei einem neuen Anfang, um „Mittag", wenn der „Schatten" am kürzesten ist und die Sonne des Seins und der Erkenntnis am höch-

[1] Der Verf. darf darauf hinweisen, daß er bereits 1935 eine in diesem Sinne angelegte und durchgeführte Interpretation von Nietzsches Philosophie als einer „Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen" veröffentlicht hat, die 1956 in erweiterter Auflage erschienen ist.

sten steht[1]. Diese Selbstauslegung Nietzsches hindert Heidegger nicht zu behaupten, Nietzsche habe die Metaphysik, das heißt den christlichen Platonismus, so wenig überwunden, daß er vielmehr ausweglos durch seine bloße „Gegenbewegung“ gegen den Nihilismus in der Metaphysik und ihren nihilistischen Voraussetzungen und Folgen verstrickt geblieben sei. Zwar habe er auf diesem Weg der Umkehr „einige Züge“ des Nihilismus erfahren, aber ihn selbst noch nihilistisch gedeutet und das „Wesen“ des Nihilismus, das heißt die Verborgenheit der Wahrheit des Seins, so wenig erkannt wie je eine Metaphysik vor ihm (244). Seine Umwertung der bisherigen Werte vollziehe nur endgültig die vorausgegangene Entwertung der bisherigen obersten Werte. Im Gesichtskreis des sich selber wollenden Willens zur Macht, das heiße in der Perspektive des Wertes und der Wertsetzung befangen, habe Nietzsche seine eigene Neusetzung der Werte nicht mehr als ein Töten und als Nihilismus erkannt. — Man wundert sich, wieso ein Denker, der selbst eine „Kehre“ vollzog, der auf der Zirkelstruktur alles Erschließens und Verstehens besteht und die formal-dialektischen Widerlegungen, zum Beispiel des Skeptizismus („Sein und Zeit“, 229), als bloße „Überrumpelungsversuche“ beiseite schiebt, nicht anerkennen kann, daß auch ein Versuch zur Überwindung des Nihilismus nicht voraussetzungslos und geschichtslos, diesseits des Nihilismus, beginnen kann, sondern, wie Nietzsche wußte und sagte, das zu Überwindende in sich aufhebt. „Es gibt vielerlei Weg und Weise der Überwindung: da sieh *du* zu! Aber nur ein Possenreißer denkt: ‚der Mensch kann auch *übersprungen* werden‘“ (VI, 291). Und wer unter allen modernen Denkern bewegt sich denn nicht, zeit- und unzeitgemäß, im Umkreis eines Wogegen, sofern er überhaupt noch geschichtlich denkt und, wie Heidegger, sein „Heute“ „entgegenwärtigen“ oder, wie Nietzsche, einen entscheidenden „Augenblick“ verewigen will? Wenn irgendein geschichtlich denkender Philosoph der sich vollendenden Neuzeit so weit gekommen ist, daß er über alles geschichtliche Denken in Zeitaltern, Weltaltern und Weltnöten auf ein ewig Gleiches hinausdachte, dessen Notwendigkeit keiner „künftigen Not“ entspringt, sondern dem ewigen Gesetz alles werdenden Seins, so ist es Nietzsche gewesen, als er versuchte, den exzentrisch gewordenen Menschen in den ewigen „Grundtext“ der Natur „zurückzuübersetzen“. Heidegger sagt gegen Nietzsches Überwindung des Nihilismus, sie sei nur dessen Vollendung, weil sie das Sein nicht als solches seinlasse. Er selber läßt jedoch den Gedanken Nietzsches so wenig das sein, was er ist, daß er „schon vor“ der Erörterung dessen, was Nietzsche selbst

[1] „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ (VIII, 82 f.).

dazu sagt, die Blickstellung festlegt (201), um in *seinem* Sinn nach dem Nihilismus fragen zu können. Innerhalb dieser vorgreifenden Blickstellung stellt er, in Übereinstimmung mit dem in „Was ist Metaphysik?" Gesagten, fest, daß der Nihilismus, wesentlich gedacht, eine Geschichte sei, die sich mit dem Sein selbst begibt und erst infolgedessen auch in der Geschichte des Abendlandes und seiner Neuzeit geschieht. Man fragt sich schon hier: wie soll eine so sicher im voraus eingenommene Blickstellung noch sehen lassen können, was Nietzsche selber dachte, wenn er vom Tode Gottes, vom Nihilismus und vom Sein als einem „Ja des Seins" spricht, das von allem „Nein" unberührbar ist?

Heidegger interpretiert in der Hauptsache einige ausgewählte Sätze aus dem „Willen zur Macht", und zwar auf das „Wertdenken" hin, um den Leitsatz vom Tode Gottes unter dem Gesichtspunkt des Wertes und Wertsetzens zu entwickeln. „Das Wertsetzen hat alles an sich Seiende unter sich und damit als für sich Seiendes umgebracht, getötet" (242; vgl. Humanismus-Brief 34 f.). Es erübrigt sich, mit Heidegger zu betonen, daß die akademische Wertphilosophie keine Philosophie war, daß „Werte" nicht das Wertvollste sind und daß keiner „für bloße Werte" stirbt, freilich auch nicht für das Wort „Sein". Ebenda bemerkt Heidegger auch, daß man versuchen müsse, Nietzsches Denken unabhängig von seinen Wertvorstellungen zu begreifen, um den rechten Standort für ein Verständnis seines Werkes zu gewinnen. Merkwürdigerweise hält sich aber seine eigene kritische Interpretation doch ganz an Nietzsches zeitbedingtes, aus der Nationalökonomie des neunzehnten Jahrhunderts stammendes Wertdenken. Entgegen seiner eigenen Tendenz, das Ungesagte zur Sprache zu bringen, nimmt er in diesem Fall Nietzsches Rede von Werten wörtlich, um dann innerhalb dieses vorausgesetzten Wertdenkens kritisch darüber hinauszugehen auf das Töten Gottes, das soll heißen: des Seins, welches durch das Wertdenken zu einem bloßen Wert herabgesetzt und niedergeschlagen werde. Ist aber Nietzsche wirklich im Wertdenken befangen geblieben, und hat er das Sein je als Wert gefaßt? Oder hat er sich nicht von allem Werte-, Ziele- und Zweckesetzen, von allem „Wozu" und „Um-willen" befreit, wenn er im Durchdenken der aus dem Verfall der christlichen Daseinsauslegung hervorgegangenen Frage nach dem „Wert" („Sinn", „Zweck") des Daseins zu dem Ergebnis kam, daß der „Gesamtcharakter" des Lebens oder Werdens, also das, was in ontologischer Formulierung das „Sein alles Seienden" ist, gerade *nicht* abgeschätzt und bewertet werden kann[1]? Auch Nietzsches Kritik am biblischen Got-

[1] Siehe u.a. VI, 243: „Fröhliche Wissenschaft" §§ 1 und 357; VIII, 100 f.

tesbegriff beruht darauf, daß dieser Schöpfergott wesentlich Wille ist und die Welt umwillen des Menschen zu etwas geschaffen hat und ihr dadurch den „ältesten Adel“ nahm, der darin besteht, daß sie „von Ohngefähr“ ist. Das Ganze des Seins ist jenseits von unseren Bewertungen, darum auch „jenseits von Gut und Böse“ und „jenseits von Mensch und Zeit“, ein sich ewig wiederholendes Weltenspiel des Werdens und Vergehens, von Sein und Schein, Notwendigkeit und Spiel, in das der Mensch mit hinein gemischt ist[1].
„Werte setzen“ bedeutet für Nietzsche nicht Platonische Ideen in Werte umsetzen, sondern sich Zwecke und Ziele vorsetzen und ist darum im Wollen zu Hause. Der Wille aber wird erst dadurch frei, daß er sich, im „Zurückwollen“ zu allem, was immer schon war, von sich selber befreit, und die „Welt“, die er dadurch wiedergewinnt, ist im „Zarathustra“ und im „Willen zur Macht“ dadurch charakterisiert, daß sie *ohne* Wille und Ziel ist, „wenn nicht“ ein Ring zu sich selber guten Willen hat und „wenn nicht“ im Glück des Kreisens ein Ziel liegt. Die dionysische Welt, welche der letzte Aphorismus des „Willens zur Macht“ beschreibt, ist nicht die Welt und Zeit, an welche Heidegger denkt, wenn er von geschichtlichen Weltaltern und Weltnöten spricht, sondern eine Welt der physis oder des Lebens, deren Zeit „ohne Ziel“ ist[2]. Wenn das ewige Sein der lebendigen Welt ein beständiges Werden und die Zeit ein sich wiederholender Kreislauf ist, dann kann es im Gesamtcharakter des Lebens oder des werdenden Seins auch keine auf die Zukunft gerichteten Willensziele, Zwecke und Wertsetzungen geben. Und noch weniger kann die „ewige Wiederkehr“ des immer gleichmächtigen Lebens aus dem Wesen der modernen Technik und ihren rotierenden Kraftmaschinen verstanden werden[3].
All dem entgegen interpretiert Heidegger Nietzsches Philosophie als eine „Metaphysik der Werte“ und den Wert als einen „Gesichtspunkt“, dessen einfachen Sinn er kunstvoll mißdeutet. Was Nietzsche unter „Wert“ versteht, sei in dem Aphorismus 715 des „Willens zur Macht“ enthalten. Er lautet in seinem ersten, von Heidegger ausgedeuteten Absatz: „Der Gesichtspunkt des ‚Werts‘ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.“ Aus den darauf folgenden Sätzen und

---

[1] Gedicht „An Goethe“.
[2] Gedicht „Sils Maria“. Der letzte Aphorismus des „Willens zur Macht“ liegt in zwei sehr verschiedenen Fassungen vor, von denen die frühere (XVI, S. 515) nicht mit der Formel „Wille zur Macht“ schließt, sondern das Sichselberwollen, beziehungsweise Segnen, als ein sich „Wieder-und-noch-einmal-Wollen“ von der ewigen Wiederkunft her versteht.
[3] Siehe: Was heißt Denken?, S. 47, und: Vorträge und Aufsätze, S. 126.

den dazugehörigen Bruchstücken des „Willens zur Macht" geht klar hervor, was mit diesem Satz gemeint ist und wogegen er gesagt ist. Er besagt nicht, wie Heidegger interpretiert, daß das „Wesen" des Wertes selbst ein „Gesichtspunkt" ist und der Wert „als" Gesichtspunkt zu verstehen ist, weil er von einem Hinsehen, Absehen und Berechnen vorstellend gesetzt ist, sondern der Gesichtspunkt „des" Wertes meint hier wie andernorts (z. B. §§ 567 und 1009), daß man die Wertfrage wesentlich aus dem Gesichtspunkt von Erhaltungs-,Steigerungsbedingungen stellen müsse, das heißt grundsätzlich aus dem Gesichtspunkt des „Werdens" und Wachsens, Zu- und Abnehmens, aber nicht aus dem unwesentlichen Gesichtspunkt eines einheitlich-einförmigen und feststehenden „Seins", wie „Atome" und „Monaden", oder auch (§ 708) „Ding an sich" und „wahre Welt". Es kommt Nietzsche darauf an, die Bewertung des lebendigen Werdens aus dem falschen Gesichtspunkt, oder der „Hypothese", eines „Seienden", das heißt beharrlich Feststehenden und sich bloß Erhaltenden, zu „entwerten", um das Werden zu rechtfertigen, weil dessen Beurteilung aus dem Gesichtspunkt des bloß Seienden die „Quelle aller Weltverleumdung" ist (§ 708; vgl. § 617).
Auf dieses Werden, das an ihm selbst „unschuldig", das heißt grundlos und ziellos oder ohne „Warum" und „Wozu" ist und das den Gesamtcharakter des Lebens kennzeichnet, ist aber der Gesichtspunkt „Wert" prinzipiell unanwendbar (§ 711), weil das Werden überhaupt keinen „Zielzustand" hat (§ 708; vgl. § 1062) und nicht in ein werdeloses „Sein" mündet, von dem her gesehen es nur ein „Scheinzustand" wäre. „Das Werden ist wertgleich in jedem Augenblick: die Summe seines Wertes bleibt sich gleich: *anders ausgedrückt: es hat gar keinen Wert,* denn es fehlt Etwas, woran es zu messen wäre und in bezug worauf das Wort ‚Wert' Sinn hätte. Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar" (§ 708)[1]. Die „Weltkonzeption", welche Nietzsche vor Augen hatte und die er auf der Grundlage des „Zarathustra" im „Willen zur Macht" zu entwickeln versuchte, ist dadurch charakterisiert, daß das Leben als Wille zur Macht unabwertbar ist, weil es „in jedem Augenblick" ganz ist, was es ist, und in allem Wechsel gleich-mächtig (§ 1050) und gleich-bedeutend — ohne Überreste aus der Vergangenheit und ohne künftige Ausstände. „Es darf absolut nicht das Gegenwärtige um eines Zukünftigen willen, oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden" (§ 708, vgl. VI, 295 f.).

[1] Der letzte Satz: „folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge" bezieht sich auf Dührings Buch „Der Wert des Lebens", auf das Nietzsche wiederholt polemisch Bezug nimmt.

Um eine solche Weltkonzeption zu erreichen, bedarf es nach Nietzsche nicht nur der Ausschaltung unserer menschlichen Wertschätzungen, sondern vor allem auch der Eliminierung eines Zwecke und Mittel setzenden „Gesamtbewußtseins" vom Werden, wie es in Gott mitgedacht ist. Die ihrer selbst bewußte Welt kann nicht als Wert-Ausgangspunkt gelten, und „wenn" wir schon überhaupt einen Zweck und Wert des Gesamtlebens ansetzen wollen, so dürfte er „mit keiner Kategorie des bewußten Lebens" zusammenfallen (§ 707; vgl. „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn") — also auch nicht mit den Kategorien des Hinsehens, Absehens, Vorstellens und Berechnens. Das „Eine" und für Nietzsches Wertbegriff „Wesentliche" kann demnach nicht dies sein, daß der Wert jeweils von einem Sehen und für dieses gesetzt ist, so daß der Wert der gesetzte und vorgestellte „Augenpunkt" für ein Sehen und das von ihm geleitete Tun wäre, sondern das Eigentümliche von Nietzsches Wertlehre ist, daß er, auch noch über eine prinzipielle Neusetzung von Werten hinaus, die Anwendbarkeit des Wertbegriffs überhaupt auf den Gesamtcharakter des Lebens in Frage stellt und deshalb das Wort „Wert" in dem von Heidegger zum Ausgang genommenen Satz in Anführungszeichen setzt. Nicht Nietzsche hat das Sein um seine Würde gebracht, indem er es als einen „Wert" schätzte (238), sondern Heidegger hat Nietzsches wesentlichen Gedanken um sein Eigentümliches gebracht, indem er ihn in das „Zeitalter der Vollendung der Subjektivität"[1] zurückdeutet, wobei er Nietzsches Gedanken unvermerkt in den von Descartes, oder richtiger gesagt: des Cartesianismus, übergehen läßt (220, 236, 266). Es ist Heideggers Auslegung von Descartes („Die Zeit des Weltbildes"), die von ihm in Nietzsche hineingelegt wird, um Anfang und Vollendung der „Neuzeit" einheitlich und eingleisig konstruieren zu können. Wenn aber Nietzsche, im Widerspruch zu seiner letzten Absicht und Einsicht, auch das Leben selbst als Willen zur Macht ein schätzendes und durch uns wertendes nennt, nämlich dann, „*wenn*" wir Werte ansetzen (VIII, 89), und vom zeitgenössischen Wertedenken nie völlig loskam, so beweist das nur, daß er nicht fähig war, seinen Gedanken frei von der polemischen Orientierung an Schopenhauers Abwertung des „Willens zum Leben" und an Dührings „Wert des Lebens"

[1] Philosophisch „vollendet" hat sich die neuzeitliche Subjektivität bereits bei Fichte, als er das absolute „Ich" in „Gott" als das einzige Absolute übersetzte und damit die Wendung von Hölderlin, Schelling und Hegel einleitete. Dem entspricht bei Schelling und Hegel eine gleichsinnige Kritik an Descartes' „Annihilation der Natur", beziehungsweise des Geistes (*Hegel*, Werke XVI, 47). In der Auseinandersetzung mit Fichte kam auch zum erstenmal der Begriff „Nihilismus" auf. (*F. H. Jacobi*, Werke III, 44).

rein zu entwickeln. Hätte er je so sachlich, klar und streng wie Aristoteles gedacht, dann wären auch die vielen Unklarheiten und entsprechenden Mißdeutungen seines Gedankens nicht möglich gewesen. Aber auch so ist es klar, daß für Nietzsche das Sein alles Seienden oder das „Leben“ als Wille zur Macht und Werden niemals ein „Wert“ ist, sondern der lebendig naturhafte Grund unseres Wertens und eben darum an ihm selber unabwertbar. Genau denkt Nietzsche überhaupt nicht in den Notizen zum „Willen zur Macht“, die in den erkenntnis- und werttheoretischen Fragestellungen seiner Zeit befangen bleiben, sondern in den Gleichnisreden des „Zarathustra“, die ein wohlgefügtes System von „Gedankenerlebnissen“ sind.

Heidegger deutet weiter aus Nietzsches Satz, daß der maßgebende Gesichtspunkt für den „Wert“ des Lebens der Gesichtspunkt von „Erhaltungs-, Steigerungsbedingungen“ ist, heraus, daß folglich zum Wesen des Lebens als Wille zur Macht die Erhaltung, „d. h. die Bestandsicherung seiner selbst“ gehöre, und zwar als ein wiederum notwendiger Wert. Der Wille zur Macht rechtfertige die Notwendigkeit der „Sicherung“ in allem Seienden und verbleibe mithin innerhalb der Cartesischen Bestimmung der Wahrheit als „Gewißheit“ (220). Dies mache deutlich, inwiefern sich in Nietzsches Lehre die neuzeitliche Metaphysik vollende.

Der Satz von den Erhaltungs-, Steigerungsbedingungen hat aber im Zusammenhang des § 715 sein eindeutiges Schwergewicht in den Steigerungsbedingungen, beziehungsweise dem Zu- und Abnehmen der herrschaftlichen Zentren des Lebens und nicht auf der Erhaltung als Bestandsicherung. Das Bedürfnis nach bloßer Erhaltung ist vielmehr „relativ“ auf *„die kleinste Welt an Dauer“*. Der wesentliche Charakter des Lebens ist sein Übersichhinausgehen, das Schöpferische, im Gegensatz zu jeder Bestandsicherung und Gewißheit, und um den Gedanken der ewigen Wiederkunft zu ertragen, muß auch der Cartesische Wahrheitsbegriff umgewertet werden: nicht Lust an der Gewißheit, sondern an der Ungewißheit und Ungesichertheit kennzeichnet nach Nietzsche das beständig Schöpferische (§ 1059; XIII § 79 und § 133; XIV § 5 und § 6 gegen Descartes). Es ist die Lust am ungewissen „Zufall“, die Zarathustras Seele und ihre Welt als die „notwendigste“ charakterisiert (VI 304) und Nietzsches Philosophie als eine Entdeckungsfahrt aufs Ungewisse hinaus. Nietzsches Denken vollendet nicht die selbstgewisse Subjektivität der Neuzeit, sondern es ist ein „Neubeginn“ nach dem Ende der christlichen Daseinsauslegung. Wenn irgendein Denker des neunzehnten Jahrhunderts im Wissen um „alte Ursprünge“ anfänglich und zugleich künftig dachte, indem er nach „neuen Ursprüngen“ und „Quellen der Zukunft“ suchte,

so ist es Nietzsche gewesen, als er sich aus der Freiheit des Willens zum Nichts einen Ausweg zum Sein bahnte und als ein kühner Seefahrer *„nach Westen steuernd ein Indien zu erreichen hoffte"*, und dabei an der „Unendlichkeit" scheiterte[1] — „das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte" (Humanismus-Brief 30).

Heideggers vorgreifender Ansatz der Interpretation mit dem Wertbegriff ist für alles Weitere entscheidend. Vom Wert aus müsse auch verstanden werden, was Nietzsche gedacht hat, als er sagte, daß Gott tot ist (209). Der Satz meine die Beseitigung aller übersinnlichen Werte durch den Menschen, der in die Subjektivität seines Wesens und die Subjektität des Seienden aufständisch aufstehe, indem er alles vergegenständliche und das Sein endgültig vergesse, um so dem Willen zur Macht zu entsprechen (241 f.). Nietzsches Metaphysik sei darum selbst noch Nihilismus. In Wirklichkeit hat Nietzsche einen letzten „Versuch mit der Wahrheit" gemacht (XII, 410), als er sich mit einem Entschluß, der zugleich eine Eingebung war (XV, 91), dem Sein alles Seienden hingab und die ewige Wiederkunft alles Seienden lehrte. Nur die *nächste* Folge aus dem Tode Gottes, der bisher das „Du sollst" und alle Werte bestimmte, ist der Aufstand des Übermenschen, der sich selber befehlen will und die Freiheit zum Tode hat. Der letzte und schwerste Schritt auf dem „Wege zur Weisheit", das heißt zum vollendeten Wissen um das Ganze des Seienden, ist der Überschritt zur Befreiung vom Wollen selber zum einfachen „Ja und Amen", zum „ewigen Ja des Seins", mit dem Nietzsche den „Zarathustra" besiegelt und das Gedicht „Ruhm und Ewigkeit" schließt. Diese letzte Verwandlung zum „Spiele" des Schaffens, durch die der Weltverlorene seine Welt wiedergewinnt, geschieht in dem Zarathustra-Kapitel vom „Gesicht und Rätsel", zwischen der „stillsten Stunde" der Verzweiflung und der „Seligkeit wider Willen", um zu einer „Genesung" zu führen. Dieser letzte kritische Überschritt vollzieht sich um Mittag und Ewigkeit (VI 400 ff.). In diesem höchsten Augenblick, welcher der „höchsten Art alles Seienden" entspricht, war für Nietzsche die Zeit in einem antichristlichen Sinne erfüllt, so daß ihm „alles Seins Worte und Wortschreine" aufsprangen, als ob das Sein selber Wort werden wollte (XV 91). Es ist schwer zu begreifen, wie gerade Heidegger von Nietzsche mit solcher Gewißheit behaupten kann, er habe nie das Geheimnis des Seins erfahren und die Ewigkeit als Bestandsicherung des Willens zur Macht vorgestellt.

---

[1] „Morgenröte", letzter Aphorismus.

Unter dem Zwang seines eigenen Willens zur Macht interpretiert Heidegger den Mittag, der Ewigkeit ist, nicht wie ihn Nietzsche erfuhr und verstand, nämlich als den „Abgrund" des „Lichts" — „Mittag" ist auch „Mitternacht" (VI 404, 469) —, worin alle Zeit und alles zeitliche Wollen in den „Brunnen der Ewigkeit" sinkt, in dem alle Dinge getauft sind, sondern nur als die Zeit der hellsten Helle des Bewußtseins, das sich seiner selbst als desjenigen Wissens bewußt geworden ist, das darin bestehen soll, „wissentlich den Willen zur Macht als das Sein des Seienden zu wollen und als solches Wollen aufständisch zu sich jede notwendige Phase der Vergegenständlichung der Welt zu überstehen und so den beständigen Bestand des Seienden für das möglichst gleichförmige und gleichmäßige Wollen zu sichern" (237 f.). Die Bedingung des Wollens, die mitgewollt werden muß, sei aber das Wertsetzen und alles nach Werten Schätzen. Dergestalt bestimme der Wert alles Seiende in seinem Sein. — Wer einfach aufmerksam liest, was Nietzsche über den „Mittag" sagt, kann nur darüber staunen, was Heidegger an Nichtgesagtem und Nichtgemeintem herausliest. Es bleibt in seiner Auslegung des „Wesentlichen" von Nietzsches Lehre außer Betracht, daß Nietzsche den dritten und vierten Teil des Zarathustra mit einem Andenken an die Ewigkeit schließt und nicht mit der zeitgeschichtlichen Feststellung: „die Wüste wächst". Diese „Ewigkeit" ist weder Zeitlosigkeit noch Bestandsicherung. Die Ewigkeit der ewigen Wiederkehr ist nicht zeitlos, denn sie betrifft ja ein *Immer*-wieder und sie ist nicht zeitlich im geschichtlichen Sinn einer jeweiligen Entscheidung und einer jähen Veränderung, denn sie betrifft ein immer-*Gleiches*. Die erfüllte Zeit der Ewigkeit ist diejenige Zeit, in der vollständig beisammen ist, was sich in der Zeitlichkeit der unerfüllten, alltäglichen Zeit in die Dimension der Zukunft, Vergangenheit und vorübergehenden Gegenwart zerstreut. Als eine ewige Wiederkehr „des Gleichen" kommt sie in Heideggers Auslegung sehr unangemessen nur darin zum Vorschein, daß sich der Wille zur Macht, von dem aus er die Wiederkunftslehre einseitig interpretiert, den beständigen Bestand seiner selbst für ein „möglichst gleichförmiges und gleichmäßiges" Wollen sichere. Der Wille komme so ständig als der gleiche auf sich als den gleichen zurück (219), und die Weise wie das Seiende im Ganzen, dessen *essentia* der Wille zur Macht ist, existiert, seine *existentia*, sei die ewige Wiederkunft des Gleichen[1]. Die ewige Wiederkunft, die in Nietzsches Lehre eine Wiederkunft des Gleichen ist, weil eine solche Gleichheit schon in dem naturnotwendigen Immer-wieder-Kommen

---

[1] Siehe dazu Heidegger, Nietzsche Bd. I u. II, besonders II, S. 7—29; vgl. des Verf. kritische Besprechung: Merkur, Januar 1962.

alles im Kreise bewegten Seienden liegt, ist für Heidegger „die Weise der Beständigung, in der sich der Wille zur Macht selber will und sein eigenes Anwesen als das Sein des Werdens sichert“ (307). Weil aber Heidegger die überlieferte metaphysische Unterscheidung von *essentia* und *existentia* hinter sich gelassen hat, kommt seine Auslegung der beiden Grundworte von Nietzsches Metaphysik, Wille zur Macht und ewige Wiederkunft, zu dem Ergebnis, daß Nietzsche überhaupt nichts wesentlich Neues gedacht habe, sondern nur das vollende, was von altersher für die Metaphysik leitend gewesen ist: die Bestimmung des Seienden in seinem Sein durch ein noch ungedachtes „Wesen“ und eine noch ungedachte „Existenz“. Das so zu denkende Wesensverhältnis zwischen Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft des Gleichen wird jedoch nicht weiter erörtert.

Wer versucht, Nietzsches unvereinbare Ansätze zur Begründung der Wiederkunftslehre als eines ethischen „Imperativs“ und als einer naturnotwendigen „Tatsache“ nachzudenken, statt darüber hinwegzugehen, wird nicht verkennen können, daß Wille zur Macht und ewige Wiederkunft nicht wie die *essentia* mit ihrer *existentia* zusammenstimmen, sondern zusammengezwungen sind, um den Zwiespalt von ewig natürlichem Sein und menschlichem Wollen und Werten zur Einheit zu bringen. Der ewig sich selber wollende „Ring“ der physischen Welt, die an die Stelle Gottes tritt, umfaßt nur gewolltermaßen den Ring eines sich selber wollenden menschlichen Daseins. Sich selber dem „Ring aller Ringe“ „anzuverloben“ ist Nietzsche erst geglückt, als er wahnsinnig wurde und die Sonne in „blaue Vergessenheit“ sank. Das Suchen nach dieser Einstimmigkeit von Mensch und Welt hat aber schon den Gedanken des achtzehnjährigen Nietzsche bestimmt, als er erwog, ob sich der Widerstreit von „Willensfreiheit“, beziehungsweise „Geschichte“, und naturnotwendigem „Fatum“ nicht dadurch lösen könne, daß man die Willensfreiheit als die „höchste Potenz des Fatums“ begreift.

Heidegger ist mit Nietzsche darin einig, daß sich alle bisherigen Ziele und Maße des Menschen, vor allem die christliche Liebe, ausgelebt hätten. „Christlicher Glaube wird da und dort sein. Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht das wirkend-wirksame Prinzip dessen, was jetzt geschieht“ (234). Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt sei unwirklich geworden. Man fragt sich angesichts dieses welt- und seinsgeschichtlich gesicherten Wissens um das, was jetzt geschieht, ob denn jemals ein übersinnliches Prinzip — und was ist übersinnlicher als das „Sein“, das nicht nur nichts Sinnliches, sondern überhaupt nichts Seiendes ist? — die „unfehlbar wirksame Wirkungsmacht“ in dem war, was in der

Geschichte der Welt jeweils epochemachend geschah? Und büßt ein solches Prinzip etwa seine Wahrheit ein, wenn es nicht, oder nicht mehr, epochemachend, sondern nur „da und dort“ lebendig ist? Gesetzt, der Wille zur Macht sei die maßgebende, nihilistische Wirkungsmacht der gegenwärtigen Weltgeschichte, hätte nicht jeder große Denker *vor* Hegel gefragt, ob sie das Wahre und Rechte ist, oder eine maßlose zeitgemäße Verirrung? Heidegger kann eine so naive Frage nach dem Wahren und Rechten nicht stellen, weil ihm die Wahrheit selbst als Erscheinen *und* Scheinen, Offenbaren *und* Verbergen, Wahrsein *und* Irresein ein zweideutiges Wahrheitsgeschehen ist, das sich in jähen Epochen der Wahrheit wandelt. Dementsprechend wird auch der Wille zur Macht als die geschichtliche Wahrheit eines bestimmten Zeitalters von Heidegger weder bejaht noch verneint, sondern als das schlechterdings Heillose gekennzeichnet, zugleich aber als das schlechthin Notwendige und vielleicht Heilbringende und die Not Wendende in Aussicht gestellt. Die Welt rase ihrer „Wesenserfüllung“ zu (87), aber gerade dadurch könne der Nährboden für eine ursprüngliche Fragwürdigkeit des Seins wachsen und den Spielraum der Entscheidung darüber öffnen, ob das Sein noch einmal eines Gottes fähig werde und die Wahrheit des Seins das Wesen des Menschen anfänglicher in den Anspruch nehme (103; vgl. 233). „Unheil als Unheil spurt uns das Heile“ und nähert so letztlich „den“ Gott (294). Je rücksichtsloser sich die Neuzeit in der ihr eigenen, heillosen Größe vollendet, desto größer die Chance, daß aus der wachsenden Gefahr auch „das Rettende“ kommt und das Sein seine Vergessenheit „umkehrt“ (343) — ein verführerischer Gedanke[1], der seinsgeschichtlich gewendet den von Heidegger abgelehnten Gedanken Nietzsches wiederholt, daß nur die entschiedenste Entwertung neue Werte nötig mache und zu einer Umwertung führe, so daß die „letzte Gefahr“ zur „letzten Zuflucht“ wird (VI 224).

„Sein“, sagte Heidegger schon in der Einleitung zu „Sein und Zeit“, obschon im Ausgang von einem zu sich selbst entschlossenen Dasein, sei „das *transcendens* schlechthin“. Es west jenseits des seienden Daseins und alles innerweltlich Seienden; in Nietzsches Sprache gesagt: es ist eine übersinnliche „Hinterwelt“, die uns unsere Geschicke zuschickt und uns unsere Gedanken zudenkt und uns überhaupt in Anspruch nimmt. „Aber ‚jene Welt‘ ist gut verborgen vor dem Menschen, jene entmenschte unmenschliche Welt, die ein himm-

[1] Daß auch Fichte, Kierkegaard und Marx das Rettende aus dem Umschlag einer „vollendeten Sündhaftigkeit“, einer „Krankheit zum Tode“ und einer totalen „Entfremdung“ erwarteten, macht diese Denkweise um nichts wahrer, sondern beweist nur, wie tiefe Wurzeln sie in der theologischen Dialektik von Sünde und Gnade hat.

lisches Nichts ist; und der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch. — Wahrlich, schwer zu beweisen ist alles Sein und schwer zum Reden zu bringen“ (VI 43). Um so schwerer, wenn man als Denker des Seins in dürftiger Zeit existiert, das Sein aus der Zeit versteht und sich darum unter dem Stillstand der Zeit, wie ihn Nietzsche erfuhr, nur eine „abgestellte Vergänglichkeit“ vorstellt.

IV

ZUR KRITISCHEN WÜRDIGUNG VON HEIDEGGERS WIRKSAMKEIT

„Geh und trage
Fehl und Frage
deinen einen Pfad entlang"

Der bodenständige Mann aus Meßkirch, Martin Heidegger, der die „Holzwege" und „Feldwege" den viel befahrenen Verkehrsstraßen vorzieht und dessen siebzigster Geburtstag der Anlaß zu dieser kritischen Würdigung seiner Wirksamkeit ist, ist weithin bekannt als ein hervorragender Lehrer der Freiburger Universität, der es durch vier Jahrzehnte hindurch verstand, der studierenden Jugend und selbständigen Forschern Richtlinien und Maßstäbe zu geben. Er hat darüber hinaus die Geschichte des abendländischen Geistes durch meisterhafte Interpretationen im ganzen und einzelnen neu erschlossen und durch seine befremdenden Übersetzungen griechischer Grundworte unsere Denkgewohnheiten als Gewohnheiten deutlich gemacht. Er ist vor allem eine ursprüngliche, ausdauernde und gesammelte Kraft des intensiven Wissens und der denkerischen Durchdringung, die keinen unserer abgebrauchten Begriffe schablonenhaft übernimmt, sondern alles überlieferte philosophische Denken hinsichtlich seiner Herkunft und Tragweite kritisch in Frage stellt.

Derselbe Mann, der vor vierzig Jahren als Privatdozent einmal geäußert hat, wir Schüler täten unrecht, ihn an Maßstäben wie Nietzsche und Kierkegaard oder irgendwelchen anderen schöpferischen Philosophen zu messen, denn er habe nichts vergleichbar Positives zu bieten, er sei überhaupt kein „Philosoph", sondern ein „christlicher Theo l o g e" (mit dem Akzent auf dem logos), der die einmalige und für Schule und Fortsetzung gänzlich ungeeignete Aufgabe habe, die überlieferte Begrifflichkeit der abendländischen Philosophie und Theologie kritisch zu destruieren, wobei es freilich auch vorkommen könne, daß er manchmal nur „leeres Stroh" dresche — derselbe im Grund seines Wesens bescheidene, einfache und verhaltene Mann, der sich von Anfang an außerhalb jedes

Betriebs stellte und nie an einem Kongreß teilnahm, ist mittlerweile ein öffentlicher Sprecher geworden, dessen Name die größten Hörsäle füllt, dessen Stimme man auf Schallplatten hören kann und dessen Wort weit über Deutschland hinaus das gegenwärtige philosophische Denken bestimmt. Er ist auch für sich selbst ein „Denker" geworden, dessen Werk mehr als ein Buch ist. In einer Art *retractatio* interpretierte Heidegger 1947 sein 1927 erschienenes Hauptwerk, um zu zeigen, daß die Mißverständnisse von „Sein und Zeit" kein bloßes Unverständnis gegenüber einem Buch seien, sondern der „Seinsverlassenheit" der Zeitgenossen entsprängen.

Die „nachtwandlerische Sicherheit", mit der die zeitgenössische Philosophie an „Sein und Zeit" vorbeigegangen sei, beweise nur die Macht der Seinsvergessenheit! — Ob mißverstanden oder recht verstanden, aus diesem oder jenem Grund, Tatsache ist, daß Heideggers Schriften, wie keine anderen philosophischen Erscheinungen, einen außerordentlichen Einfluß gewonnen haben. Man kann Bruchstücken ihrer Sprache nicht nur in philosophischen Dissertationen, sondern auch in theologischen und psychiatrischen Abhandlungen begegnen, sogar in Tageszeitungen. Heideggers Schriften sind ins Französische, Spanische, Italienische und Japanische übersetzt, und selbst in Korea traf ich spezielle Heideggerkenner. Als ich in Japan war, kam ein Japaner von Hiroshima bis nach Kyoto gereist, um mich an Hand von Heideggers Schrift über den Humanismus vor die Frage zu stellen, wie sich das „Sein" zu Gott verhalte.

Die Kraft von Heideggers Wirksamkeit äußert sich vorzüglich darin, daß sich an ihm die Geister sowohl zusammenfinden wie auch scheiden. Die doppelte Reaktion der Anziehung und Abstoßung, der Verehrung und der Verdächtigung, trat in den letzten Jahren besonders nach den Münchener Vorträgen über das Wesen der Technik und das Wesen der Sprache öffentlich in Erscheinung. Die Besprechungen, die in den Zeitungen erschienen, bewegten sich von den höchsten bis zu den niedrigsten Tönen, zwischen kritikloser Bewunderung des unübertrefflich tiefen Denkers und ärgerlicher Herabsetzung des Sophisten und Gauklers, der seine Hörer mit Wortkünsten und Orakeln einfängt. An und für sich ist eine so zwiespältige Reaktion nichts Besonderes und Befremdliches. Sie kennzeichnet, wenn schon nicht die ganz Großen, so doch fast alle bedeutenden Menschen, die etwas Neues gewollt und vollbracht haben und denen es darum weder an einer Gefolgschaft noch an Widersachern gefehlt hat, auch nicht an Anhängern, die zu Abtrünnigen wurden. Kant hat nicht nur Kantianer erzeugt, sondern auch leidenschaftliche Gegner gehabt, Fichte wurde in Schellings polemischen Schriften in der sarkastischsten Weise angegriffen,

Hegel hat wie kein anderer Schule gemacht und ist wie kein anderer als „absoluter Professor" in Verruf gekommen.
Der Unterschied zwischen der damaligen und der heutigen Situation ist jedoch der, daß in der großen Zeit der deutschen Philosophie jeder an seinen Vorgänger anknüpfen konnte und an ihm einen ebenbürtigen Partner hatte, und daß sich ein Kant und ein Hegel nicht zu gut waren, um auch auf die Einwände von untergeordneten Zeitgenossen antwortend einzugehen, während sich Heideggers eigenwilliger Monolog in einem diskussionslosen Raum vollzieht, an dessen Rand Faszinierte, Nachredende und Widerwillige stehen, und andererseits solche, die das von ihm Erarbeitete als bare Münze weitergeben. Wenn sich aber Heidegger (im Vorwort zur 3. Auflage „Vom Wesen des Grundes") die bittere Frage stellt: „Wie wäre es, wenn die Besinnlichen begännen, auf diese seit zwei Jahrzehnten wartende . . . Sache endlich denkend einzugehen?", so liegt es nahe, darauf mit der anderen Frage zu antworten: Wie sollte man erwarten können, daß andere als Weggenossen einem Denker folgen sollten, zu dessen wesentlichem Charakter es gehört, daß er jede Gemeinsamkeit und Mitarbeit abwehrt und als Einzelgänger auf Wegen geht, die jäh im Unbegehbaren aufhören? Im Grunde ist Heideggers ganzes bisheriges Werk eine einzige große Herausforderung und ein Angriff auf eine „altgewordene Welt" (Einführung in die Metaphysik, S. 96), dem keine Erwiderung und Verteidigung folgte. Und dennoch ist der Mann und sein Werk in einer schwer bestimmbaren Weise wirksam geworden. Diese Wirksamkeit ist nicht auf die Schüler beschränkt; sie erfaßt und erregt auch heute noch weitere Kreise und sie ist von einem sachlichen Verständnis des ebenso weitgespannten wie intensiven Gedankengangs, der durch die Worte „Sein" und „Zeit" und „Sein" und „Seiendes" bezeichnet ist, relativ unabhängig. Man mag sich fragen, wie viele oder wie wenige auch nur verstanden haben, inwiefern Heideggers Frage nach dem „Sein" nicht nur mit der „Zeit" überhaupt, sondern auch mit der *bestimmten* Zeit zu tun hat, in der er die universale Seinsfrage gestellt hat, nämlich in den zwanziger Jahren, nach dem ersten Weltkrieg, als die „ewigen Werte" der Wert- und Kulturphilosophie und überhaupt der überlieferte Bestand unserer sogenannten Kultur fadenscheinig und brüchig geworden waren, und Diltheys historische Kritik der Vernunft und der überlieferten Metaphysik allgemein anerkannt wurde.
Ein Freund, dessen Urteil den Vorzug hat, daß es nicht durch persönliche Schülerschaft in das Für und Wider um Heideggers Werk und Person verstrickt ist, schrieb mir im Blick auf die denkwürdigen zwanziger Jahre, deren Schlagwort „Umbruch" und „Aufbruch" und also ein Bruch mit der Überlieferung war: „Woran liegt es nur,

daß Heidegger alle andern derart an Wirkung übertroffen hat und übertrifft? Wie kommt überhaupt Erfolg dieser Art zustande? Zugegeben, es gibt vor allem in ‚Sein und Zeit' einige großartige phänomenologische Analysen. Aber das Ganze ist doch eine Ontologie ohne Sein und daher ohne Recht zu diesem Namen. Weshalb nimmt man ihm das ab, was man doch kaum einem andren durchgehen ließe? Der Erfolg von Heidegger erinnert mich an den eines anderen ‚Meisters', Stefan Georges. Bei beiden finde ich oft Banalität auf Stelzen und einen Tiefsinn, der ans Groteske streift. Und doch wurde man George nicht los und wird man Heidegger nicht los und also muß damit etwas los sein, was sich nicht ausrechnen läßt. Es wäre billig zu meinen, daß etwas, das eine derartige Wirkung ausübt, nichts wäre. Haben Sie eine Antwort darauf?"
Ich möchte versuchen, darauf zwar nicht *die*, aber doch *eine* Antwort zu geben, ohne damit das dunkle Rätsel einer persönlichen Bannkraft aufzulösen. Wir können dabei die Frage beiseite lassen, ob Heideggers unentwegte und auf der Stelle tretende Frage nach dem Sein noch eine Antwort im Sinne der traditionellen „Ontologie" erlaubt und inwiefern die von ihm beanspruchte Zugehörigkeit des Denkens zum Sein überhaupt noch „Philosophie" ist und dies im überlieferten Sinne sein will. Wir können auch davon absehen, daß der eine und der andre Meister einander nur darin gleichen, daß beiden eine diktatorische Prägekraft eignet, wogegen die Prägung selbst im Falle Georges den Lebensweg leibhaftiger Menschen betraf und im andern Fall nur die Denkweise wissenschaftlich und literarisch geschulter Köpfe und spekulativer Gemüter. Was trotz diesem Unterschied bleibt, ist die allgemeine Frage nach dem Grund solcher Wirksamkeit, die jedoch in sich selber zweideutig ist, denn: *wer* wirkt auf *wen*, und *wann* kommt eine mögliche Wirkung faktisch zur Geltung? Ein deutscher Dichter und ein deutscher Denker wirkten zu einer Zeit, als Spenglers „Untergang des Abendlandes" erschienen war, auf Deutsche, die in besonderer Weise für Pathos und Führung empfänglich waren und sind, und unempfänglich für nüchterne Skepsis, geistigen Leicht-Sinn und *common sense*. Aber weshalb hat sich die Prägekraft des einen nicht auf die Dichtung der Dichter und die des andern nicht auf das Denken der Philosophen beschränkt? Warum spricht dieses so anspruchsvolle „Denken des Seins" so allgemein an, wie zuvor die existenzial-ontologische „Destruktion" der überlieferten Metaphysik befreiend gewirkt hat, auch wenn man nicht wußte, worauf sie positiv abzielte und nur dunkel ahnt, worauf die Rede von der Seinsvergessenheit und vom Seinsgeschick hinweist? Ist am Ende das Sein, das sich dem Denker in dürftiger Zeit zudenkt und zuspricht, gar kein griechisch gedachtes, immerseiendes, unzerstörbares

Sein, sondern ein Wort für das, *„was ist"*, nämlich „jetzt" und „künftig" und also ein Hinweis auf den *weltgeschichtlichen Augenblick* unserer im Umbruch befindlichen Weltzeit? Hieß es doch schon vor dreißig Jahren in „Sein und Zeit": „Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein *zukünftig* ist . . . kann . . . die eigene Geworfenheit übernehmen und *augenblicklich* sein für ‚seine Zeit'. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, d. h. eigentliche Geschichtlichkeit möglich."
Gleichsinnig mit diesen Sätzen aus „Sein und Zeit" wird zwanzig Jahre später, in der Schrift über den Humanismus, als das treibende Motiv für die Frage nach dem Sein die weltgeschichtliche Situation im jetzigen „Weltaugenblick" genannt, in dem alles Seiende erschüttert sei, und der es deshalb nicht erlaube, immer nur an Seiendes zu denken und sich an es anzuklammern, statt es loszulassen und nach dem Sein als solchem zu fragen, das vom Seienden her als Nichts erscheint, weil es nichts Seiendes ist. Und wiederum ein Jahrzehnt später wird in der Vorlesung „Der Satz vom Grund" die Erörterung der überlieferten Grundsätze des Denkens nicht zufällig und nebenher von dramatischen Hinweisen auf die geschichtliche Situation durchbrochen, sondern wesentlich von dieser inspiriert, und zwar so, daß die Bezugnahme auf die Not der Zeit — die hergestellte Gefahr der Atombombe — die abgründige Gefahr des Denkens nach Maßgabe des Satzes vom Grunde (wonach alles Seiende in einem andern und letztlich in einem höchsten Seienden einen Grund haben müsse) erläutern soll. Noch direkter und entschiedener als in diesen Bezügen des Denkens zur zeitgeschichtlichen Situation hat Heidegger 1933 den Rückgang auf die griechischen Anfänge abendländischen Denkens mit Hitlers Führung als dem „Gesetz" der „heutigen und künftigen deutschen Wirklichkeit" zusammengebracht und zusammengedacht.
Es muß also wohl an der Verbindung von „Sein" *und* „Zeit", d. h. an der Auslegung des Sinnes von Sein aus dem Horizont der Zeit und an dem wesentlichen Bezug von Heideggers Denken des Seins auf die wie immer verstandene weltgeschichtliche Situation unserer Zeit liegen, wenn selbst ein so abstraktes Problem wie die „ontologische Differenz", der Unterschied von Seiendem und Sein, den Hörer und Leser existenziell ansprechen und eine Wirkung ausüben konnte. Das Ausgezeichnete und Eigentümliche von Heideggers Interpretationen und Analysen ist stets, daß auch noch in den abstraktesten Ausführungen die Signatur unserer Zeit anklingt, weil auch die schärfste und subtilste begriffliche Distinktion bei ihm nie im Leeren hängt, sondern der Erfahrung der „geschichtlichen Faktizität" entspringt, die er jetzt das „Geschick einer Schickung" nennt. Und solange Heidegger nicht ein Immerseiendes

und Immerwährendes oder „Ewiges" bedenkt, bleibt „Sein und Zeit" der maßgebende Titel auch für alle späteren Schriften, in denen das Phänomen der Zeitlichkeit nur noch im Begriff des „An- und Abwesens" der sich verbergenden Wahrheit des Seins zum Vorschein kommt. Von nicht unerheblicher Bedeutung für Heideggers zeitgenössische Wirksamkeit dürfte, neben dem vorherrschenden Pathos des Geheimnisvollen einer sich verbergenden Offenbarung, sein negatives Verhältnis zur Rationalität der „vorstellenden" und „herstellenden" *Wissenschaft* sein, welche die Dinge zu Gegenständen vergegenständlicht und diese berechnend verrechnet, und andererseits sein positives Verhältnis zur *Dichtung*, besonders zu Hölderlin, dem er eine Reihe von Auslegungen und Einlegungen widmete.
Was aber allem von Heidegger je Gesagten hintergründig zugrunde liegt und viele aufhorchen und hinhorchen läßt, ist ein Ungesagtes: das *religiöse Motiv*, das sich zwar vom christlichen Glauben abgelöst hat, aber gerade in seiner dogmatisch ungebundenen Unbestimmtheit um so mehr diejenigen anspricht, die nicht mehr gläubige Christen sind, aber doch religiös sein möchten. Obwohl es nur wenige sparsame Sätze sind, in denen vom Heilen und Heiligen, von den Sterblichen und Unsterblichen, von dem Gott und den Göttern gesprochen wird, genügen sie doch, um deutlich zu machen, daß Heidegger das „Sein" in der Tat von der „Zeit" her denkt, nämlich von unserer eigenen und ihrer „Dürftigkeit", die nach Heidegger-Hölderlin darin besteht, daß sie in einem doppelten Mangel steht: „im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden". Das „künftige Denken" der Ankunft des Seins hat zwar nach Heideggers eigener Aussage den ihm gemäßen Aufenthalt noch nicht gefunden, und gelegentlich meldet sich auch ein Zweifel an der Tragweite unseres abendländisch-europäischen Denkens, aber so sehr auch Heidegger immer noch unterwegs ist, eines scheint doch für ihn festzustehen: die Überzeugung, daß sein fragendes Denken nach dem Sein im wörtlichen Sinne not-wendig und als fragendes eine Art von „Frömmigkeit" sei. Diese die Not der Zeit wenden sollende denkerische Frömmigkeit dürfte auch der wesentliche Grund für Heideggers breitere Wirksamkeit sein, nämlich auf solche, welche die These vom „Tode Gottes" nicht unerregt läßt, weil sie noch nicht *nach* Nietzsches Wendepunkt im Problem des Atheismus denken. Vielleicht ist nichts so sehr für Heideggers fragende Position bezeichnend wie der zwischen *Gott, Welt* und *Seele* nicht entscheidende Schluß seines autobiographischen „Feldwegs", wo es mit Bezug auf den „Zuspruch" des in das Sein weisenden Feldweges heißt: „Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?"

Ein christlicher Denker wie Augustin hat in seinen „Selbstgesprächen“ eindeutig und entschieden gesagt, es interessiere ihn nicht die Welt, sondern ausschließlich das Verhältnis seiner Seele zu Gott. Der nachchristliche Denker Heidegger bestimmt dagegen das menschliche Dasein als „In-der-Welt-sein“, und die Frage, ob das Sein überhaupt vorzüglich als Welt zum Dasein des Menschen spricht oder als Gott zur Seele, bleibt unentschieden und vieldeutig.

DIE KLEINE VANDENHOECK-REIHE

Einfacher Band 2,80 Doppelband 3,80, Dreifachband 4,80, Sonderband (S) 7,80 DM

1/1a *C. Fr. v. Weizsäcker* Die Geschichte der Natur

2 *Karl Barth* Mensch und Mitmensch

4 *Gustav Radbruch* Kleines Rechtsbrevier

5 *Leopold von Ranke* Die großen Mächte Politisches Gespräch

8 *Viktor von Weizsäcker* Menschenführung

9 *Herbert Schöffler* Kleine Geographie des deutschen Witzes

10 *Bruno Snell* Neun Tage Latein

11 *Heinrich von Treitschke* Das deutsche Ordensland Preußen

12/13/13a *Fritz Rörig* Die europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter

14 *Arthur Stanley Eddington* Sterne und Atome

16/16a *Sören Kierkegaard* Christliche Reden

17 *Heinz-Horst Schrey* Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert

18 *Karl Kerényi* Umgang mit Göttlichem

19/19a *Erich Preiser* Die Zukunft unserer Wirtschaftsordnung

20 *Gustav Radbruch* Der Geist d. engl. Rechts

21 *Johann Nepomuk David* Die Jupiter-Symphonie

22/23 *Walther Killy* Wandlungen des lyrischen Bildes

24/25/25a *Paul Joachimsen* Vom deutschen Volk zum deutschen Staat

26 *Herbert Schöffler* Lichtenberg

27/27a *Hermann Heimpel* Kapitulation vor der Geschichte?

28/29/29a *Theodor W. Adorno* Dissonanzen

30 *Karl Löwith* Wissen, Glaube u. Skepsis

31 *Eberhard Buchwald* Bildung durch Physik

32 *Julius Schniewind* Die Freude der Buße. Zur Grundfrage der Bibel

34/34a/34b *Joh. Nep. David* Die zweist. Inventionen v. J. S. Bach

35 *Friedrich Gogarten* Was ist Christentum?

36 *Ulrich Ebbecke* Wirklichkeit und Täuschung

37/37a *Viktor v. Weizsäcker* Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde

38 *John O. McCormick* Amerikanische Lyrik der letzten 50 Jahre

41 *Gustav Radbruch* Karikaturen der Justiz Mit 27 Lithos v. Daumier

42 *C. Fr. v. Weizsäcker* Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter

43 *C. Fr. v. Weizsäcker / J. Juilfs* Physik der Gegenwart

44 *Erich Thier* Das Menschenbild des jungen Marx

45 *Frank E. Adcock* Cäsar als Schriftsteller

46/47 *Friedrich Meinecke* Das Zeitalter der deutschen Erhebung

48 *Karl Barth* Weihnacht

49 *Rudolf Stephan* Neue Musik

50/50a *Martin Doerne* Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk

51/52 *Gustav Radbruch* Der Mensch im Recht

53 *Maximilian Braun* Der Kampf um die Wirklichkeit i. d. russ. Literatur

54 *Wolfgang Lange* Christl. Skaldendichtung

55 *Herman Nohl* Erziehergestalten

56 Goethe über den Faust Hrsg. v. *Alfred Dieck*

57/57a/57b *Richard Alewyn* Über Hugo von Hofmannsthal

58 *Joachim Leuschner* Volk und Raum Zum Stil der nationalsozialistischen Außenpolitik

59/61 *Reinhard Wittram* Das Interesse an der Geschichte

62 *H.-R. Müller-Schwefe* Der Standort der Theologie in unserer Zeit

63/64 Lyrisches Lebensgeleite Deutsche Lyrik von Eichendorff bis Rilke

65 *Amos N. Wilder* Weltfremd. Christentum?

66 *Erich Köhler* Marcel Proust

67/69 *Robert Fricker* Der moderne engl. Roman

70(S) *Bernhard Rensch* Homo sapiens Vom Tier zum Halbgott

73/74 Deutsche Literatur in unserer Zeit Hrsg. v. *Wolfgang Kayser*

75/77 *Johann Nep. David* Die dreistimmigen Inventionen von J. Seb. Bach

78 *Karl Menninger* Mathematik und Kunst

79 *Wilhelm Dilthey* Schiller

80/81 *Gustav Radbruch* Vorschule der Rechtsphilosophie

82 *Alfred Heuß* Verlust der Geschichte

83 *Alfred C. B. Lovell* Der Einzelne und das Universum

84 *H. H. Eggebrecht* Heinrich Schütz Musicus poeticus

85/85a *Eudo C. Mason* Deutsche und englische Romantik

86/87 Löwe und Einhorn Englische Lyrik der Gegenwart

88/89 *Walther Killy* Über Georg Trakl

90/91 *W. K. C. Guthrie* Die griech. Philosophen von Thales bis Aristoteles

92 *Viktor v. Weizsäcker* Gestalt und Zeit

93 *Max Born* Physik und Politik

94/95/95a *John O. McCormick*
Der amerikanische Roman der Gegenwart

96/97 *Peter Wapnewski*
Deutsche Literatur des Mittelalters

98/99 *Karl Löwith*
Heidegger, Denker in dürftiger Zeit

100 Kritik in unserer Zeit
Literatur / Theater / Musik / Bildende Kunst. Von *G. Blöcker, F. Luft, H. H. Stuckenschmidt und W. Grohmann*

101 *Eberhard Schmidt*
Zuchthäuser und Gefängnisse

102 *Eduard Lohse*
Israel u. die Christenheit

103/4 *Herman Nohl*
Vom Sinn der Kunst

105 *Ernst Th. Sehrt*
Wandlungen der Shakespeareschen Komödie

106/8 *Karl S. Guthke*
Gerhart Hauptmann
Weltbild im Werk

109 *Peter Brunner*
Luther und die Welt des 20. Jahrhunderts

110/12 *Gustav Radbruch*
Der innere Weg.
Aufriß meines Lebens

116/17 *Sophokles*
Antigone. (Zweisprachig)
Übersetzt und eingeleitet von Karl Reinhardt

118/19 *Eberhard Schmidt*
Die Sache der Justiz

120/21 *Margret Boveri*
Indisches Kaleidoskop

122/23 *Frank E. Adcock*
Römische Staatskunst

124 *Otto Wolff*
Radhakrishnan

125/27 *Walther Killy*
Deutscher Kitsch
Mit zahlr. Illustrationen

128/29 *Wolfgang Kayser*
Kunst und Spiel.
Fünf Goethe-Studien

130/31 *H. Gonski / H. Göpfert / H. Hiller / E. Hauswedell / H. F. Schulz*
Der deutsche Buchhandel in unserer Zeit

132 *Willy Hess*
Beethovens Bühnenwerke

133/35 *Wilhelm Hoffmann*
Hannibal

136/37 *Max Lüthi*
Es war einmal. Vom Wesen des Volksmärchens

138 *Bruno Snell*
Die alten Griechen und wir

139/40 *Wolfhart Pannenberg*
Was ist der Mensch?
Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie

141 *Hermann Heimpel*
Zwei Historiker. F. Chr. Dahlmann und Jacob Burckhardt

142 Moderne finnische Lyrik.
Hrsg. von Manfred Peter Hein

143/a *Eberhard Schmidhäuser*
Vom Sinn der Strafe

144/45 *Gottlob Frege*
Funktion, Begriff, Bedeutung. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. v. Günther Patzig

146/48 *Wolfgang Franke*
China und das Abendland

149/50 *Walther Rehm*
Jean Paul — Dostojewskij. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens

151 *Paul Tillich*
Symbol und Wirklichkeit

152/53 *Hermann Kantorowicz*
Der Begriff des Rechts

154/56 *Walter Rehm*
Gontscharow u. Jacobsen oder Langeweile und Schwermut

157/58 Texte deutscher Mystik des 16. Jahrh.
Hrsg. v. Joachim Seyppel

159/61 *Käte Hamburger*
Tolstoi. Gestalt und Problem

162/63 *Gustav Radbruch*
Aphorismen zur Rechtsweisheit. Hrsg. v. A. Kaufmann

165 *Hans Jonas*
Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen

166/68 *Walther Zimmerli*
Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments

169 (S) *Hans Steffen* (Hrsg.)
Formkräfte der deutschen Dichtung vom Barock bis zur Gegenwart

170 (S) *Oskar Seidlin*
Von Goethe zu Thomas Mann. Zwölf Versuche

171 (S) *Hans Rothfels*
Zeitgeschichtliche Betrachtungen. Vorträge Aufsätze

172/74 *Robert Fricker*
Das moderne engl. Drama

175/77 *W. A. Jöhr / H. W. Singer*
Die Nationalökonomie im Dienste der Wirtschaftspolitik

178/80 Französische Lyrik im 20. Jahrhundert (Zweisprachig)
(H. Weinrich/Ed. Heyck)

181/83 *Hans Hinterhäuser*
Moderne italienische Lyrik

184 *Geoffrey Barraclough*
Die Einheit Europas als Gedanke und Tat

185/86 *Hermann Diem*
Sören Kierkegaard. Eine Einführung

187 *F. K. Stanzel*
Typische Formen des Romans

188/90 *Sir Bernard (A. C. B.) Lovell*
Neue Wege zur Erforschung des Weltraums

191 (S) *Wilhelm Dilthey*
Das Erlebnis u. die Dichtung. Lessing—Goethe—Novalis—Hölderlin

192/94 *Eudo C. Mason*
Rainer Maria Rilke

195/97 *Erwin Wolff*
Der englische Roman im 18. Jahrhundert

198/99 *Wolfgang Clemen*
Shakespeares Monologe

200/202 *Eberhard Hermes*
Die drei Ringe. Aus der Frühzeit der Novelle

203/204 *Ugo Bianchi*
Probleme der Religionsgeschichte

205/207 *H. Bolewski, / M. Doerne / H. G. Göckeritz H. Dombois / R. von Thadden / R. Wittram*
Fragen z. Kirchenreform

208 (S) Der deutsche Expressionismus. Formen und Gestalten. Hrsg. v. Hans Steffen

209/210 *Herbert Grundmann*
Geschichtsschreibung im Mittelalter

211 (S) *Amitai Etzioni*
Der schwere Weg zum Frieden

212 *John Bourke*
Englischer Humor

213 *Hans-Rudolf Müller-Schwefe*
Technik als Bestimmung und Versuchung

214/215 *Ernst Kapp*
Antike Logik